نظرات فقهية في النظم الإسلامية

دراسة عن أبي يوسف والماوردي

١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م



المملكة العربية السعودية – الرياض – هاتف: ٤٠١١٢٢٢ (٠٠٩٦٦١) - فاكس: ٤٠٩٠٨١١
ص.ب: ٩٢٧٣٨ الرياض ١١٦٦٣ - الموقع على شبكة الانترنت: www.almoayyad.com

نظرات فقهية في النظم الإسلامية
دراسة عن أبي يوسف والماوردي

تأليف الأستاذ الدكتور : فتحي أبو سيف
أستاذ التاريخ الإسلامي ورئيس قسم التاريخ (سابقا)
كلية الآداب جامعة عين شمس
والجامعات العربية

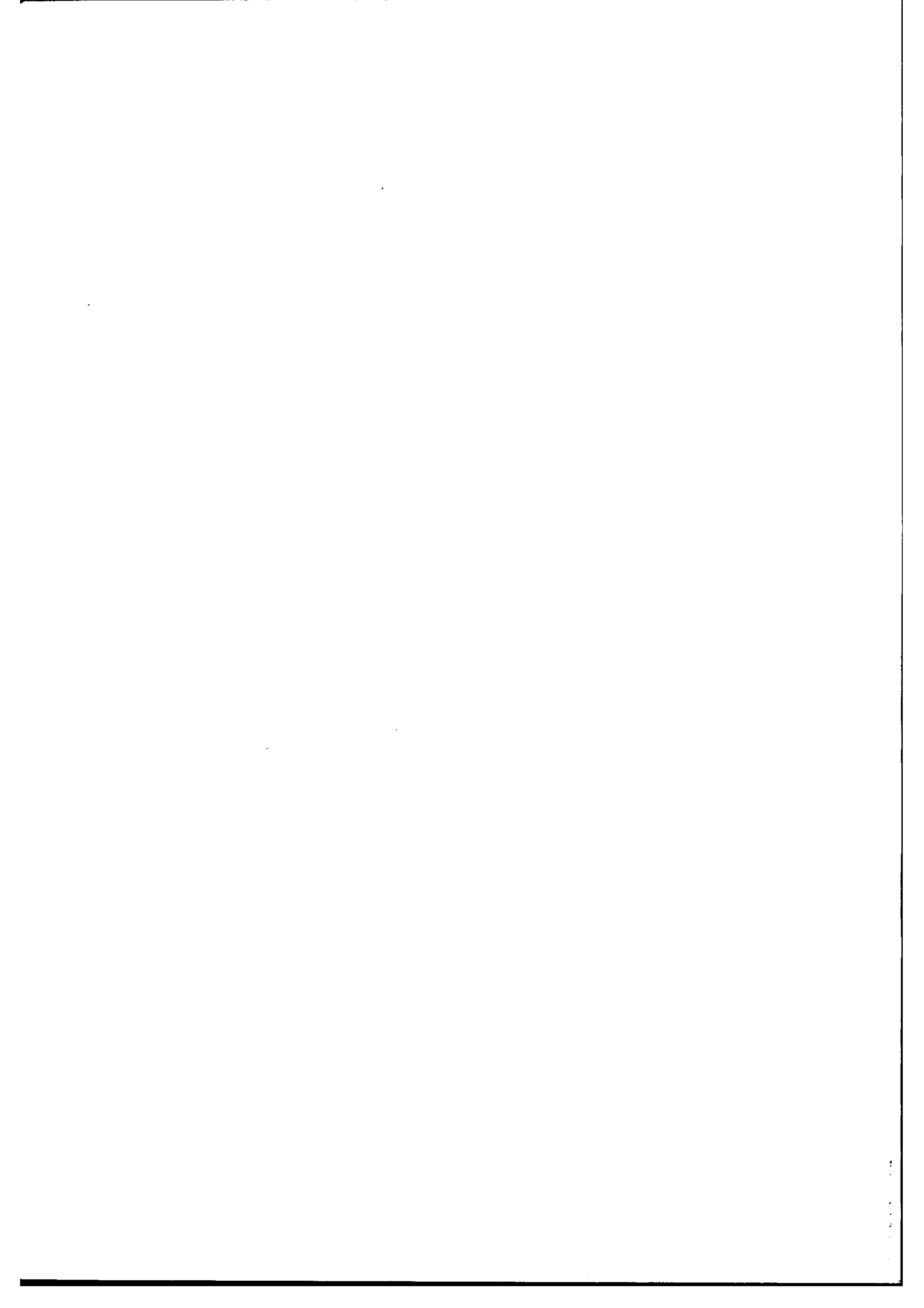


العلم شيء لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك

أبو يوسف

أسس الفضائل وينبوع الآداب
هو العقل الذي جعله الله تعالى للدين أصلا
وللدنيا عمادا

الماوردي



محتويات الكتاب

محتويات الكتاب

الموضـــوع	رقم الصفحة

محتويات الكتاب

الموضـــوع	رقم الصفحة

محتويات الكتاب

الموضـــوع	رقم الصفحة

مقدمة :

يتناول هذا الكتاب في مضمونه الجهود الفكرية التي أسهم بها بعض علماء المسلمين في صياغة وتقنين النظرية السياسية التي تتفق مع روح شريعة الإسلام، وظلت الدولة الإسلامية تطبقها إلى حد كبير ,كما أتضح في النظم السياسية والإدارية المعمول بها كالخلافة والولاية والقضاء وغيرها.

وقد وقع الاختيار على عالمين جليلين ,لهما قدرهما في مجال الفقه السياسي ,كذلك الشئون الإدارية والمالية ,وهي أمور كما نعلم عصب الدولة الحاكمة وأسس تقدمها.

يأتي أبو يوسف قاضي القضاة والفقيه الحنفي أول هذين المفكرين (القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي)؛ أما ثانيهما فهو الماوردي قاضي قضاة بغداد أيضا والفقيه الشافعي (القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي).

ونعترف بادئ ذي بدء أننا تعمدنا في الدراسة تلك الهوة الزمنية بين هذين العالمين الكبيرين للوقوف قدر الامكان على أثر البيئة والظروف السياسية على تطور النظم الحاكمة ثم ردود الفعل بالتالي على اتجاهات الفكر السياسي والنظرية السياسية .

استطاع أبو يوسف الفقيه وأول قاضي للقضاة في العصر العباسي إثبات نجوميته وشهرته سواء في المجال العلمي بوصفه أحد كبار فقهاء المذهب الحنفي، أو في المجال الإداري باعتباره أحد أهم المستشارين.

بحكم منصبه كقاضي للقضاة. لبعض خلفاء العباسيين وخاصة الخليفة هارون الرشيد الذي أسند لأبي يوسف مهمة هذا المنصب الجديد.

وتمكن أبو يوسف أن يؤلف العديد من الكتب التي أخذ أغلبها الطابع الفقهي مثل كتب :الصلاة ,الزكاة .الصيام ,الحدود ,الجوامع.

غير أن أهم هذه الكتب التي بقيت لنا هو كتاب الخراج الذي ألفه للخليفة هارون الرشيد ، وقد جمع هذا الكتاب بين طياته موسوعية لأبي يوسف العلمية في الفقه والتفسير ومقارنة الأديان والجغرافيا والنظم السياسية والتاريخ.

وتعتبر أهمية كتاب الخراج للتاريخ والنظم السياسية نفس أهمية المصادر الأولية، فهو (أبو يوسف) شاهد عيان لفترة تعتبر من أزهى العصور السياسية لحضارتنا الإسلامية، وقد ساعده عمله في القضاء على معرفة جوانب غامضة في إدارة المجتمع ووقايته من بعض الأمراض الاجتماعية.

ولا تقل تجربة الماوردي (أبو الحسن علي بن حبيب البصري) عن تجربة أبي يوسف في طرق أبواب النظم السياسية والإدارية، فقد تميز أولا بموسوعية المعرفة، وإقدامه في عصره على التأليف في الفقه السياسي، واستطاع بمقدرة فائقة أن ينظر بعلمية وموضوعية للنظم الإسلامية وفق منهج اتبع فيه العقل والشرع معا. ولعل اختيار الماوردي لهذا المجال الصعب في التأليف أي مجال الفقه السياسي من أهم الأسباب التي دفعتنا للتركيز على تجربته من خلال شخصه وعصره ، وذلك لأننا نلاحظ أن عدد المؤلفين في الفكر السياسي أقل بكثير إذا قورنوا بعدد العلماء في أي علم

آخر من العلوم الإنسانية، وهي ظاهرة ليس من الصعب تفسيرها إذا عرفنا العلاقة المترابطة بين الأوضاع السياسية كواقع ونظم، وبين آراء الفرق والمذاهب من ناحية أخرى ، مما كان يترتب عليه مواجهة صعبة بين المتخصصين في مجال الفكر السياسي وبين مخالفيهم من ناحية، أو حتى بين السلطة السياسية الحاكمة بما تمتلك من عوامل الضغط والكبت من نواحي مختلفة .

وهنا يتضح جهد الماوردي في اقتحامه مجال الفقه السياسي بما يشمله من تنظير سياسي وإداري وسط تيارات سياسية ومذهبية ، ومع ذلك تمكن بموهبته أن يؤمن نفسه من غضب السلطة سواء كانت عباسية أو بويهية .

لذلك نرى أن دراسة كل من أبي يوسف والماوردي ليست قاصرة على شخصيتهما كمفكرين بارزين في مجال الفقه السياسي خاصة أو الفقه وغيره من العلوم عموما وإنما يتعدى الأمر إلى دراسة مراحل نظامية تناولها كل منهما في كتبهما ثم دراسة عصر كل منهما التاريخي وأثر الظروف السياسية كواقع على النظم السياسية ومدى تأثير كل ذلك على الفكر السياسي .

نسأل الله أن يضمنا بعملنا هذا إلى قائمة الباحثين عن المعرفة .

وإذا الغايات لا تدرك ، فاليسير منها لا يترك

فتحي أبوسيف

جـــدة

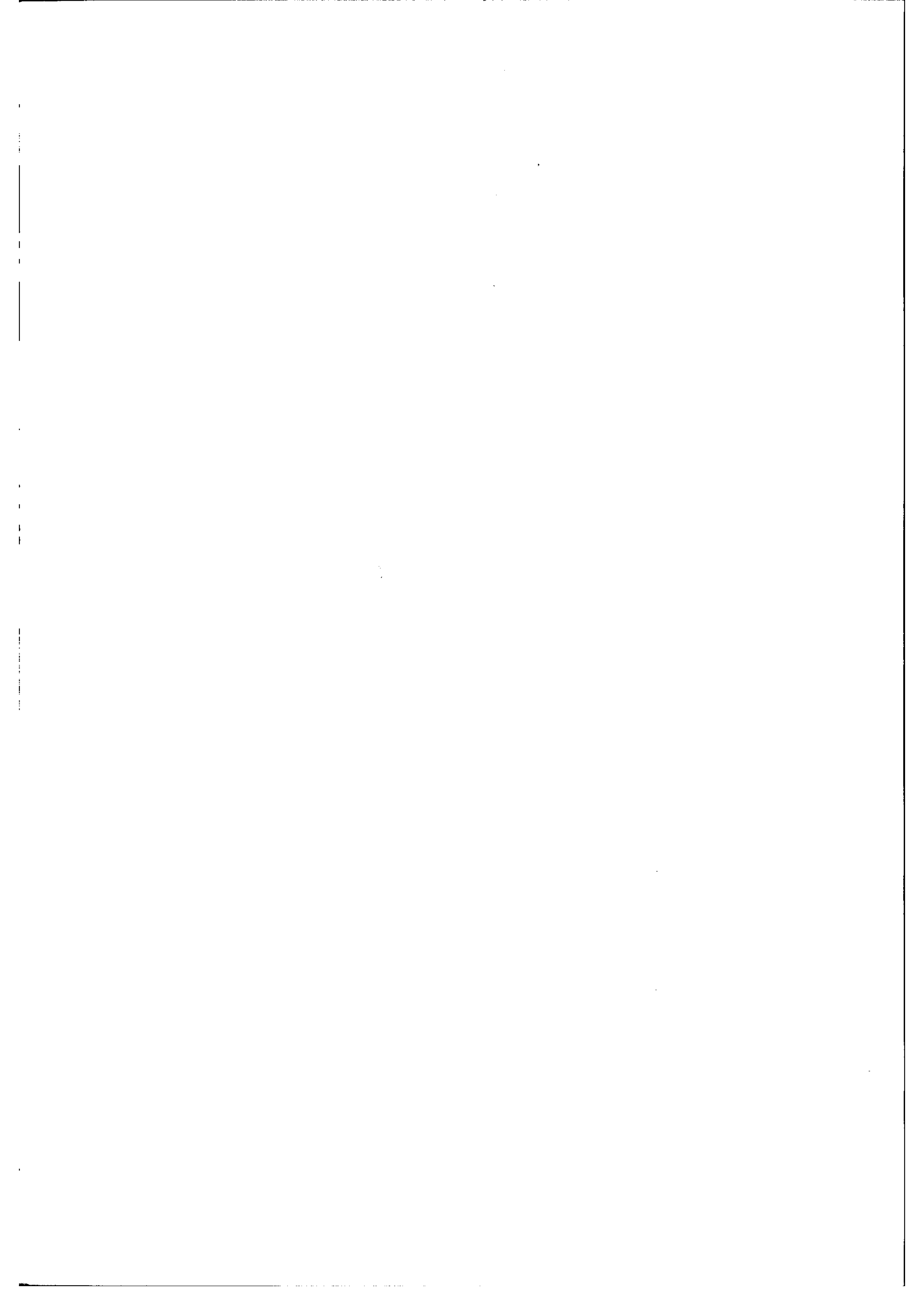
رمضان ١٤٢٥هـ/ ديسمبر ٢٠٠٤م

الفصل الأول

دراسة عن أبي يوسف

محتويات الفصل:

- بداية حياته العلمية.
- ولايته للقضاء.
- آثاره العلمية .
- رأي العلماء فيه
- أبو يوسف من خلال الظواهر المنهجية.



دراسة عن أبي يوسف

تكوينه العلمي والمنهجي

ارتبطت شخصية أبي يوسف العلمية بظروف حياته الخاصة وظروف مجتمعه السياسية والثقافية والاجتماعية. ولم يكن تفوقه العلمي مفاجأة بالنسبة للمحيطين به ، فالعلوم التي نبغ فيها كالفقه وغيره من علوم الدين[١] لم تكن حكرا عليه، إنما صال وجال فيه العديد من علماء المسلمين قبل أبي يوسف وبعده، فلم يكن التميز عند أبي يوسف هو طابع الثقافة التي ثقف بها الرجل نفسه، حيث اشترك مع أقرانه من فقهاء وعلماء عصره بالصيغة الثقافية ذات الاتجاه الديني. ولكن التميز الذي لوحظ على أبي يوسف كعالم وفقيه، فجعله أكثر شهرة من أقرانه هو ميله في مؤلفاته إلى التخصص في فرع من الفروع[٢]، كما سيتضح لنا عند دراسة كتابه الخراج، كذلك ساعد على تميز أبي يوسف وشهرته منهجه في تناول القضايا حيث اعتمد على الاجتهاد وتحكيم الرأي أكثر من غيره من فقهاء مذهبه بصفة خاصة وفقهاء عصره بصفة عامة[٣]. أما الأمر الثالث الذي ساعد على صعود نجمه، فقد أرتبط بالعامل السياسي، وذلك بعد أن كسب أبو يوسف احترام وتقدير بعض خلفاء العباسيين مثل المهدي والهادي والرشيد فجعلوه

---

(١) يقول عنه ابن خلكان : "كان أبو يوسف يحفظ التفسير والمغازي وأيام العرب"، وفيات الأعيان ، جـ٥، ص ٤٢٥ .

(٢) أنظر : قائمة مؤلفاته عند ابن القيم ، الفهرس، ص ٢٨٦ ، سزكين ، تاريخ التراث العربي ، المجلد ١ ، جـ٣، ص ٥٣ .

(٣) وكيع ، أخبار القضاة ، جـ٣ ، صفحات ٢٥٥ وما بعدها ، والذهبي ، تذكرة الحفاظ، جـ ١، ص ٢٦٩- ، الزركلي ، الأعلام ، جـ٨ ، ص ١٩٣ .

مقربا لهم، يميلون إلى رأيه، ويستمعون إلى نصحه فزادت نجوميته. تلك في نظرنا أهم عوامل التميز التي تجمعت للقاضي والفقيه أبي يوسف، ولكننا لا نستطيع أن نحصر أو نحاصر شخصية أبي يوسف من خلال عوامل ثلاثة أدت إلى تميزه أو شهرته، ونرى أن نعرض لبعض جوانب من سيرته، لعلها تفتح أمامنا بعض المنافذ الجديدة لننظر من خلالها إلى هذه الشخصية العلمية[٤].

بداية حياته العلمية :

ولد أبو يوسف وهو يعقوب بن إبراهيم في الكوفة سنة ١١٣هـ/ ٧٣١م[٥] في أحضان أسرة عريقة في نسبها العربي[٦] وإن كان قد أصابها الفقر كما تشير بعض الروايات[٧]، حتى أن هذه الأسرة كادت تمنع أبنها يعقوب من العلم، للاستفادة بعمله في مجال آخر لمساعدة أسرته.

ومع ذلك فقد تمسك الفتى وحافظ على حبه للعلم وانتقل إلى بغداد وصار أحد تلاميذ أبي حنيفة الأمام، وظهر نبوغ الفتى يعقوب لأستاذه الإمام أبي حنيفة إلى درجة جعلت الأستاذ يحرص على تلك اللبنة الجديدة

---

(٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١٤، ص ٢٤٢.

(٥) يطلق عليه فقيه العراقين، الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٢٦٩، وسير أعلام النبلاء، ج ٨، ص ٥٣٦.

(٦) اختلفت المصادر حول نسب أبي وسف فبعضها جعله من الأنصار، والبعض الآخر وصل بنسبه إلى عبد مناف فهو عند ابن خلكان يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن حنيسس بن سعد بن حبته الأنصاري، وفيات الأعيان، ج٥، ص ٤٢١ أما وكيع والخطيب البغدادي فيصلان بنسبه إلى عبد مناف انظر : أخبار القضاة، ج ٣، ص ٢٥٤، وتاريخ بغداد، ج ١٤، ص ٢٤٣.

(٧) الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٢٦٩، وابن كثير البداية والنهاية، ج ١٠، ص ١٨٦.

التي يمكن ثقلها والاهتمام بها، ولما لاحظ أبو حنيفة ما يمكن أن تؤدي إليه بعض العوائق المالية أو الاجتماعية من انقطاع التلميذ يعقوب عن مواصلة دروسه وحضور الحلقات العلمية بشكل منتظم، لم يتردد الأستاذ في أداء ما يفرضه العلم كقيمة واجبة على الأساتذة في علاقاتهم مع تلامذتهم النابغين، فقدم أبو حنيفة كل المساعدات الممكنة بما فيها المالية ليستمر تلميذه يعقوب أحد رواد الحلقة الحنفية(٨). وبهذا تحول يعقوب بفضل مساعدات أستاذه من باحث مشتت مهدد في مستقبله إلى تلميذ متفرغ للبحث العلمي، فكانت هذه المساعدات من عوامل أقدام أبي يوسف ونبوغه في مجال الدراسة والتحصيل، ولم ينس التلميذ لأستاذه ذلك الفضل، فتفقه على مذهبه وأحبه حتى كان يدعو له دبر كل صلاة(٩).

فلما نضج أبو يوسف راح يشق طريقه بنفسه ,فتوسعت دائرة اهتماماته العلمية واتسمت بالموسوعية، وراح ينهل من منابع العلم، ويغترف من أنهار الفكر والعقيدة، فتعدد أساتذته، وتنوعت مصادر معرفته. وقد ذكرت لنا المصادر(١٠) العديد من الأعلام والأساتذة من فقهاء ومحدثين وغيرهم ممن استفاد منهم أبو يوسف نذكر منهم أبا إسحاق الشيباني، وسليمان التيمي، وهشام بن عروة وسليمان الأعمش ويحيى

---

(٨) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١٤، ص ٢٤٤.

(٩) وكيع، أخبار القضاة، ج ٣، ص ٢٥٨.

(١٠) انظر الخطيب، تاريخ بغداد، ج ١٤، ص ٢٤٢، وابن خلكان، وفيات، ج ٥، ص ٤٢١، والذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٨، ص ٥٣٦.

ابن سعيد الأنصاري وعطاء بن السائب والليث بن سعد وغيرهم[(١١)]، وهؤلاء كما نرى من علماء الفقه والحديث الذين انتشر علمهم في أقطار العالم الإسلامي أنذاك مما يفيد أن أبا يوسف لم يحجر على علمه بين جدران مذهب أو فكر واحد، فاتسمت شخصيته العلمية بالتعمق الفكري.

ولايته للقضاء :

وصل أبو يوسف إلى درجة عالية في العلم حتى صار من أخص أصحاب أبي حنيفة وأكثرهم علما بمذهبه ، ويبدو لنا أن أبا يوسف وجد في وظيفة القضاء ما يتفق مع إمكانياته العلمية والفقهية وكان يرنو ببصره إلى ما وصل إليه القاضي محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى وهو أحد شيوخ أبي يوسف[(١٢)] من شهرة في وظيفة القضاء ، وقد عبر عن هذا الإعجاب أو التطلع في قوله : "ما رأيت فقيها أفقه من أبي حنيفة ولا قاضيا خيرا من ابن أبي ليلى"[(١٣)].

وكان أبو يوسف يشعر بثقته العلمية في نفسه وكفاءته الفقهية، وتلك شروط واجبة لمن يتولى وظيفة القضاء، وكيف لا تدخل الثقة في نفسه وهو الذي قال أبو حنيفة في حقه عند زيارته في مرضه "أن يمت هذا الفتى فإنه أعلم من عليها وأومأ إلى الأرض"[(١٤)].

(١١) عنهم أنظر الذهبي ، تذكرة الحفاظ ، ج ١ ، صفحات ١٤٤ و ١٤٥ و ٢٦٩ . والبستي ، مشاهير علماء الأمصار، صفحات ٩٣ و ١١١ و ١٧١ . الكندي ، الولاة والقضاة، ص ١٣٢ .

(١٢) الطبري ، تهذيب الآثار ، السفر الثاني ، ص ٨٩٩ ، كذلك سزكين ، تاريخ الفرات ، مجلد ١ ، ج ٣ ، ص ٥١ .

(١٣) الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج ١٤ ، ص ٢٤٥ .

(١٤) نفس الكتاب ، ص ٢٤٦ .

كما كانت المناظرات العلمية والفقهية التي تدور بين أبي يوسف وغيره من فقهاء عصره خير دليل على التحليل والفهم وقد لاحظ أبو حنيفة ذلك التفوق على تلميذه فعبر عن ذلك بقوله "لا يطمع في رياسة ببلدة فيها أبو يوسف" [١٥] وهي شهادة تؤكد كفاءة أبي يوسف لولاية القضاء.

وساعدته كذلك ثقافته الواسعة على معرفة الأحكام والفتاوى ، فقد سلح الرجل نفسه بعلوم القرأن والسنة والسيرة كما استفاد من دراسته لحياة الصحابة ، ويضاف إلى ذلك إمعان النظر وتعقله لما يقرأ وتفانيه في البحث والمعرفة ، فمن أقواله المأثورة " العلم شئ لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك " [١٦].

لذلك لم يكن من الصعب اختيار أبي يوسف لوظيفة القاضي في بغداد زمن الخليفة العباسي المهدي بالله (١٥٨-١٦٩هـ/ ٧٧٥-٧٨٥م) فازدادت شهرة أبي يوسف وعلا نجمه بما عرض عليه من قضايا . ولم يكن ذلك القاضي الفقيه يتعامل في أحكام قضاياه بقوالب ثابتة لا تتحرك كأن يخضعها مثلا لأحكام مذهبه الحنفي ، وإنما كان يتسع بفكره إلى آفاق أكثر شمولا ، فيصدر الأحكام والفتاوى التي استقاها من فهم عميق للنصوص القرأنية وإدراك شامل للسيرة والسنة، معتمدا على اجتهاده[١٧]، وقد أدى به ذلك المنهج إلى اختلاف بعض أدائه عن آراء أستاذه وآراء بعض أقرانه من أبناء مذهبه ، ولكن الاختلاف في الرأي لم يفسد في ولاء أبي يوسف

(١٥) ابن خلكان ، وفيات ، ج ٥، ص ٤٢٦ .

(١٦) الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج ١٤ ، ص ٢٤٩ .

(١٧) ابن خلكان ، وفيات ، ج ٥ ، ص ٤٢١ . وابن كثير ، البداية ، ج ١٠ ، ص ١٨٧ .

لأستاذه أبي حنيفة أو حتى في انتماء أبي يوسف للمذهب الحنفي[١٨] ، مما يؤكد سعة أفقه من ناحية وعدم تناقضه مع نفسه من ناحية آخرى .

وتصدى أبو يوسف في فترة في ولايته للقضاء لكثير من القضايا الشائكة ، واستطاع أن يصدر أحكاما عادلة ، مما صعد بشهرته بين قضاة عصره ونال احترامهم .

وزاد من شهرة أبي يوسف كقاضي أنه أقدم على قبول بعض القضايا التي رفعها بعض الأفراد المتظلمين ضد الدولة بل وضد الخليفة الهادي نفسه . واستطاع أبو يوسف بعلمه وحكمته مضافا إليهما لباقته أن يثبت الحق ، ويعيد لأصحاب الحقوق حقوقهم دون أن يغضب الخلافة ، أو تسوء علاقته بالخليفة[١٩] .

وازداد شأن أبي يوسف القاضي في عهد الخليفة هارون الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ/ ٧٨٦-٨٠٩م) ، الذي جعل من أبي يوسف أهم مستشاريه ، وأصبح من الصفوة الذين يلازمون الخليفة في مجالسه[٢٠]، ثم أختاره هارون لولاية منصب جديد لم يكن قد عرف بعد[٢١] وهو منصب "قاضي القضاة" فأصبح أبي يوسف بولايته لهذا المنصب هو

(١٨) وكيع ، أخبار القضاة ، ج ٣، ص ٢٥٨ ، الزركلي ، الأعلام ، ج ٨ ، ص ١٩٣ .
(١٩) الخطيب ، تاريخ بغداد، ج ١٤ ، ص ٢٤٩ ، وابن كثير ، البداية ، ج ١٠ ، ص ١٨٧ .
(٢٠) انظر : الخطيب ، نفس الكتاب والجزء ، ص ٢٥٠ .
(٢١) وقع الذهبي في لبس عندما أقر في كتابه تذكرة الحفاظ أن القاضي يحيى بن سعيد تولى قضاء المدينة ثم قاضي القضاة للمنصور في بغداد ، فلم يكن منصب قاضي القضاة قد ظهر بعد في عهد المنصور. أنظر تذكرة الحفاظ ، ج ١ ، ص ١٢٩ .

المهيمن على تعيين القضاة وعزلهم[٢٢] ، وكان يتفقد أعمالهم ويراجع أحكامهم في سائر الأقاليم التابعة للخلافة ، ومن هنا أخذ لقب " قاضي قضاة الدنيا " للتعبير عن سعة سلطته وامتدادها[٢٣]. فأصبح للقضاة ولاية خاصة وللقضاة رئيس منهم .

ويعتبر ظهور منصب قاضي القضاة في عهد هارون الرشيد إحدى مظاهر سياسته الإدارية الجديدة التي كانت تميل إلى الحكم اللامركزي بعد أن ثقلت أعباء الخليفة الإدارية سواء في مركز الدولة أو في الولايات التابعة لها[٢٤]، فاضطر هارون إلى التخلي عن الصبغة المركزية التي كانت تتمسك بها الخلافة العباسية من قبل سواء في مركز الخلافة ببغداد أوفي الولايات التابعة لها[٢٥] ، وذلك عن طريق التحرك إلى اللامركزية الإدارية التي عبرت عن نفسها بتفويض الخليفة هارون لوزرائه البرامكة في إدارة شئون الدولة ومنحهم سلطات عليا بمقتضى هذا التفويض[٢٦]، كذلك عبر الاتجاه اللامركزي عن نفسه في الولايات بموافقة الخليفة هارون على الاستقلال الإداري لدولة الأغالبة في ولاية أفريقية[٢٧]. وتدعم نظام الدواوين في

---

(٢٢) المرصفاوي ، نظام القضاء في الإسلام ، ص ١٠٥ .

(٢٣) ابن كثير ، البداية ، ج ١٠ ، ص ١٨٧ . الزركلي ، الأعلام ، ج ٨ ، ص ١٩٣ .

(٢٤) أنظر : Rosenthal, Islamic thought in medieval, Islam, pp 22-23

(٢٥) أنظر : فتحي أبو سيف ، المشرق الإسلامي ، صفحات ٧٦ و ٧٧ . كذلك : , Bethman .Bridge to Islam, p 190

(٢٦) الجهشياري ، الوزراء والكتاب، ص ٢٤٩ ، وخوندمير ، دستور الوزراء ، ص ,٤٨ ماجد أضواء على البرامكة ونكبتهم، ص ١٠٩ ، كذلك Holt , Lewis, Cambridge history of Islam

٢٧) الطبري ، تاريخ الأمم ، ج ٦ ، ص ٤٧٠ ، محمود إسماعيل الأغالبة ، ص ١٥ .

الدولة ، وحصل أصحابها على مزيد من السلطات في توجيه دفة العمل بدواوينهم[٢٨] .

ومن هنا جاء التفكير في ظهور منصب "قاضي القضاة" كإجراء رسمي متمشيا مع سياسة الدولة الإدارية ونظمها في عهد هارون .

واستطاع أبو يوسف قاضي القضاة الأول أن يؤدي عمله بمقدرة فائقة، ساعده على ذلك علاقته الوطيدة مع الخليفة هاون، فيسند إلي أبي يوسف أنه نظم جهاز القضاء وفرض على القضاء زيا موحدا يرتدونه دون غيرهم[٢٩] . كما أن أبا يوسف تمكن بما له من مكانة عند الخليفة من تدعيم الهيبة لمنصب قاضي القضاة، فكان يبلغ دار الخلافة راكبا بغلته ، فيرفع له الستر احتراما وتقديرا ليدخل على الخليفة[٣٠] .

والواقع أن وظيفة القضاء كسلطة تشريعية تتوخى العدل والحكم بما أنزل الله، وما أمر به الرسول ﷺ قد تعرضت لبعض المؤثرات التي هزت رسالة القاضي ونزاهته ، مما يعطي لدور أبي يوسف كأول قاضي للقضاة حجمه في إنقاذ وإصلاح هذه الوظيفة الهامة داخل المجتمع الإسلامي[٣١] .

وذلك لأن بعض قضاة الفترة التي سبقت ولاية أبي يوسف لرئاسة القضاء كانوا قد تورطوا في دهاليز السياسة ومشاكلها، أما رغبة من هؤلاء

---

(٢٨) أنظر : حسن إبراهيم وعلي إبراهيم ، النظم الإسلامية، صفحات ١٧٦ وما بعدها .

(٢٩) يقول ابن خلكان أن أبا يوسف أول من غير لباس العلماء بصفة عامة فقد كان ملبوس الناس قبل ذلك شيئا واحدا، ويبدو لنا أن أبا يوسف خصص القضاة دون سواهم بزي محدد ، أنظر وفيات الأعيان ، ج ٥ ، ص ٤٢٢ .

(٣٠) المرصفاوي ، نظام القضاء في الإسلام ، ص ١٠٥ .

(٣١) أبو يوسف ، الخراج ، صفحات ٢٢٠ و ٢٢١ .

القضاة في التطلع لمراكز أعلى أو لأن الخلفاء العباسيين كانوا يريدون أن يكسبوا أعمالهم صبغة شرعية ، فعملوا على حمل القضاة على السير وفق رغباتهم في الحكم كأن يوافق القاضي مثلا على نكث عهود الخليفة مع خصومه السياسيين ، وذلك بإصدار فتوى أو حكم ، وكان من نتائج هذا التداخل المخل برسالة القضاء ، أن أمتنع كثير من الفقهاء عن ولاية منصب القاضي خشية أن يحملهم الخليفة على الإفتاء بما يخالف القواعد الشرعية ولا يتفق مع ذممهم وضمائرهم[٣٢] .

لذلك اعتذر أبا حنيفة عن تولي منصب القضاء في عهد أبي جعفر المنصور (١٣٦-١٥٨هـ ٧٥٤-٧٧٥م) ولهذا السبب أيضا وقع الخلاف بين أبي حنيفة وابن أبي ليلي قاضي المنصور، لاعتقاد أبي حنيفة أن أحكام وفتاوى ابن أبي ليلى قد شابها وداخلها محاباة السلطة الحاكمة[٣٣] .

ونظراً لما قام به أبو يوسف من جهد في سبيل إصلاح نظام القضاء في بغداد ، وجدنا الخلافة تعهد إلى ابنه يوسف في حياة أبيه وبعد موته بالقضاء في بغداد ، ليستكمل الأبن رسالة أبيه في وظيفة من أهم وظائف الدولة وأكثرها وقارا وهيبة[٣٤] ، و يبقى بذلك التكريم لأسرة أبي يوسف يعقوب ابن إبراهيم بصمتها على نظام القضاء في العصر العباسي .

---

(٣٢) أنظر في ذلك طبقات الحنابلة لأبي يعلى ، ج ١ ، صفحات ٤ وما بعدها . أيضا الدومي ، أحمد بن حنبل ، صفحات ٢٠ وما بعدها .

(٣٣) حسن وعلي إبراهيم ، النظم الإسلامية ، ص ٢٨٠ .

(٣٤) وردت هذه المعلومة مبهمة في أغلب المصادر حتى أنه فهم منها أن يوسف بن أبي يوسف هو الذي قام بمنصب قاضي القضاة بعد أبيه ، أنظر في ذلك الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج ١٤ ، ص ٢٩٦ . وابن كثير ، البداية ، ج ١٠ ، ص ١٨٨ . وقد أجلى ابن خلكان هذا الغموض بإثباته =

وننبه هنا إلي ما يمكن أن يقع فيه بعض الباحثين من لبس ربما يكون لهم بعض العذر فيه، إذ ورد في بعض المصادر[٣٥] اسم آحد القضاة وهو أبو عمر بن يوسف بن يعقوب الذي تولى القضاء في بغداد وشارك في أحداث الفتنة زمن الخليفة المقتدر (٢٩٥-٣٢٠هـ/ ٩٠٨-٩٣٢) ، ولم يذكر لنا هذا البعض من المصادر مثل الهمذاني في كتابه تكملة تاريخ الطبري تفاصيل أخرى عن اسم القاضي أبو عمر مما يشير إلى انتسابه لأسرة أبي يوسف وهو خطأ فادح ، إذا أورد الخطيب البغدادي[٣٦] ترجمة لشخص أخر يدعى يوسف بن يعقوب وهو كما ترى مطابق ليوسف بن أبي يعقوب القاضي بن أبي يوسف قاضي القضاة ، وكان الأول من قضاة بغداد أيضا ، والذي جعلنا نؤكد على عدم انتساب أبي عمر إلى أسرة أبي يوسف قاضي القضاة هو العامل الزمني فمن المعروف أن يوسف بن يعقوب (ابن أبي يوسف قاضي القضاة) توفي في (١٩٢هـ٨٠٨/ م)[٣٧] وقد ذكر الهمذاني[٣٨] أن أبا عمر عندما قبض عليه الوزير ابن الفرات ، تشفع له أبوه

= أن الذي تولى منصب قاضي القضاة بعد أبي يوسف هو وهب بن وهب الملقب بأبي البختري وليس يوسف. أنظر وفيات الأعيان ، ج ٥، ص ، ٤٣١ ، وصرح وكيع أن يوسف كان ينوب عن أبيه في حالة سفر الأخير مع الخليفة . أخبار القضاة ، ج ٣ ، ص ٢٥٦ .

(٣٥) الهمذاني ، تكملة تاريخ الطبري ، ص ٦ .

(٣٦) الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج ١٤ ، ص ٣١٠ .

(٣٧) الواقع أن الخطيب البغدادي لا يوجد عنده غموض في هذه المسألة على العكس تماما من الهمذاني ، فقد أورد الخطيب تفاصيل نسب يوسف بن يعقوب والد أبي عمر فهو يوسف بن يعقوب بن إسماعيل بن حماد الأدي مما يبعد اللبس الذي ذكرناه ، فلم يذكر عنه سوى أنه أبو عمر بن يوسف بن يعقوب القاضي . الخطيب ، تاريخ بغداد، ج ١٤، ص ٣١٠ . والهمذاني ، تكملة ، ص ٦ .

(٣٨) نفس الكتاب والصفحة .

يوسف بن يعقوب القاضي وهو مالم يستقم مع تاريخ وفاة ابن أبي يوسف (٨٠٨/ ١٩٢م) ، ومن ثم ليس هناك شك أن أبا عمر ينتسب إلى يوسف ابن يعقوب الذي توفي في (٢٩٧هـ/ ٩٠٩م) في عهد المقتدر .

آثاره العلمية :

يعتبر أبو يوسف من أول الفقهاء الذين وضعوا الكتب في أصول الفقه الحنفي ، ساعده على ذلك تمكنه ودرايته وسعة علمه بالتفسير والمغازي وحياة الصحابة ، فمن كتبه كتاب الصلاة ، وكتاب الزكاة، وكتاب الصيام، والفرائض ، الحدود ، الوصايا، الصيد والذبائح ، الغصب والاستبراء ، اختلاف الأمصار ،الرد على مالك بن أنس ، الجوامع ، وكتاب الخراج[٣٩] وغيرها .

وتشير مؤلفات أبي يوسف كما نرى إلى ميله للتخصص الموضوعي في التأليف ، مما يضفي على كتبه الجدية والعمق . ومن المؤسف له أن أغلب هذه الكتب على ما يبدو قد تعرضت للتلف أو الضياع ، ولم يبق لدينا من آثاره العلمية سوى كتاب الرد على سيرالأوزاعي ، وكتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى وهما مطبوعان[٤٠] ثم كتاب الخراج الذي خصصنا له

---

(٣٩) عنهـا أنظر ابن النديم، الفهرست ، ص ,٢٨٦ وهناك كتب أخرى مثل النوادر وأدب القاضي، والوكالة ، أنظر سزكين ، تاريخ التراث العربي ، المجلد الأول ، ج٣ . الزركلي، الأعلام ، ج ٨ ، ص ١٩٣ . وهناك كتب عرفت عن طريق من نقلوا عنها وذكروا ذلك في كتبهم ككتاب الأمالي ذكره السرخسي في كتابه الأصول وكتاب اللطائف ذكره ابن حجر في كتابه الأصابة، أنظر سزكين نفس الجزء والصفحة.

(٤٠) طبع القاهرة بتعليق أبو الوفا الأفغاني .

هذه الدراسة وهو مطبوع عدة طبعات لأهميته[٤١].

وإذا كان العالم أو الأستاذ يعيش بكتابه وتلميذه كما هو معروف ، فإن أبا يوسف ترك من بعده مدرسة من العلماء والفقهاء على الفكر الإسلامي بصفة عامة وعلى المذهب الحنفي بصفة خاصة ، وأهم هؤلاء الذين رووا عن أبي يوسف محمد بن الحسن الشيباني ، وبشر بن الوليد الكندي ، وعلي بن الجعد ويحيى بن معين ، وعمرو بن محمد الناقد ، وأحمد بن منيع ، وعيدروس بن بشر، وعلي بن مسلم الطوسي ، والحسن ابن شبيب[٤٢]، وغيرهم ، ومما يذكر في هذا المجال أن الفقيه أحمد بن حنبل مؤسس المذهب الحنبلي بدأ حياته العلمية كواحد من تلامذة أبي يوسف في بغداد[٤٣].

لعل تلك الأعمال العلمية التي ألفها قاضي القضاة، وهؤلاء الأعلام من علماء المسلمين يشيدون لأبي يوسف بما بذله من جهد في الحياة العلمية كمظهر مضيء من مظاهر الحضارة الإسلامية .

---

(٤١) اعتمدنا على طبعة المطبعة السلفية ، القاهرة، ١٣٤٦هـ.

(٤٢) عنهم أنظر : الخطيب ، تاريخ بغداد، ج ١٤، ص ٢٤٢ . والذهبي ، تذكرة الحفاظ ، ج١ ، ص ٢٦٩ .

(٤٣) الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج ١٤ ، ص ٢٤٢ ، وابن كثير ، البداية ، ج ١٠ ، ص ١٨٧ . والذي يلفت النظر أن كتب طبقات الحنابلة تهمل ذكر استاذية أبي يوسف لأحمد بن حنبل في بداية حياته العلمية . أنظر : أبو يعلى ، طبقات الحنابلة ، ج١ ، صفحات ٤ ومابعدها . كذلك ابن رجب ، الذيل على طبقات الحنابلة وغيرها .

رأي العلماء في أبي يوسف:

يتعرض المؤرخ في رحلة بحثه عن الحقيقة إلي بعض المتاعب التي طالما تؤرق الباحثين في مجال الدراسات الإنسانية بصفة عامة والدراسة التاريخية بصفة خاصة ومنها توفر المادة العلمية أو ندرتها ، طبيعة الموضوع محل الدراسة وحساسيته، اختلاف الروايات في المصادر وفقا للآراء والمذاهب والنزعات السياسية والمذهبية والاجتماعية ، وغيرها .

ويمكن القول أن طبيعة الموضوع الذي يدرس ، هي التي يترتب عليها حجم العقبات التي تواجه الباحث ومدى ما يواجهه من صعاب .

فإذا طبقنا هذه القواعد المنهجية على شخصية أبي يوسف كموضوع للبحث وذلك بالنظر إلى المصادر التي تناولته بالدراسة واختلاف الروايات فيها بشأنه ، تحقق لدينا صعوبة مهمة الباحث الذي ينشد طريق الحقيقة .

فقد بدأ أبو يوسف حياته الاجتماعية بين أحضان أسرة فقيرة في المجتمع العباسي، كادت هذه الأسرة أن تجبر ابنها يعقوب على تركه حلقات الدرس والتعلم لعوزها وحاجتها لدراهم معدودة يأتي بها هذا الطفل من عمل آخر . ومن ثم يتضح لنا الطبقة الاجتماعية التي أنتمى إليها أبو يوسف في بداية حياته، فليس في أسرته الوزير بجاهه أو الأمير بسلطانه[٤٤] .

(٤٤) يستطيع الباحث أن يضع يده على هذه المعاني وأثرها في حياة أبي يوسف من بعض فصول كتاب الخراج التي يوجه النقد فيها لبعض رجال السلطة الذين يستغلون جاههم لخدمة أغراضهم الشخصية على حساب غيرهم . أنظر على سبيل المثال الخراج، صفحات ٢٢٠ وما بعدها.

ثم تدرج أبو يوسف كغيره من علماء عصره ، فوصل بنبوغه إلى وظيفة القضاء ، وصار في رحاب الخلفاء واستطاع أن يصل بعلمه وفقهه إلى مكانة لم ينالها غيره من أقرانه ، وذلك لجرأة تميز بها في اجتهاده ، مستندة إلي رسوخ علمه وفقهه .

يتضح لنا مما سبق أن شخصا بهذه المواصفات الاجتماعية متحليا بسعة الأفق وعمق التفكير لابد أن ينفس عليه خصومه ما وصل إليه من شهرة حتى صار أهم المستشارين عند الخليفة وأول قاضي قضاة دون غيره من أقرانه، وبهذا نضع أيدينا على البعد الاجتماعي والنفسي الذي حرك خصوم أبي يوسف ضده .

واتخذت محاولات خصوم أبي يوسف ومعارضيه مظاهر متعددة ، منها من حاول الإنقاص من قدره وإضعاف رأيه ومنها من حاول التشكيك في اجتهاده . ولم يقتصر هؤلاء على الطعن في شخصه بل تعدوا ذلك إلي الطعن في مذهبه وسلامة عقيدته ، فهذا عبد الله بن المبارك[٤٥] كما روت عنه بعض الروايات يقول عندما ذكر أمامه أبا يوسف " لا تفسدوا مجلسنا بذكر أبي يوسف " ويعلق على سائل استشهد برأي أبي يوسف قائلا : " إن كنت صليت خلف أبي يوسف صلوات فأعدها " . واتهمه ابن المبارك مرة أخرى بالكذب[٤٦] . وذكره زكريا الساجي فقال : "يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف صاحب أبي حنيفة مذموم مرجئ"[٤٧] ، وقد بلغ عبد الله بن

(٤٥) يكنى أبا عبد الرحمن ت ١٨١هـ/ ٧٩٧م عنه أنظر ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣١٩ .

(٤٦) الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج ١٤ ، صفحات ٢٥٦ و ٢٥٧ .

(٤٧) نفسه .

أدريس[٤٨] في طعن أبي يوسف والإساءة إليه فوصفه بالفسق[٤٩]، وعندما سئل يزيد بن هارون عن أبي يوسف قال : "لا تحل الرواية عنه أنه كان يعطى أموال اليتامى مضاربة ويحل الربح لنفسه[٥٠]"، ونقل عن عبد الله بن أحمد بن حنبل قوله : "قال أبي أبو يوسف صدوق ولكن أصحاب أبي حنيفة لا ينبغي أن يروى عنهم شيء"[٥١].

تلك نماذج لأقوال المخالفين لأبي يوسف، وليس في وسعنا أن ننقص من شأن هؤلاء المخالفين، فهم علماء محدثين، وفقهاء مبرزين في مجال تخصصهم ، ولكن الموضوعية التاريخية تستلزم منا أولاً أن نأتي بالآراء المنصفة لأبي يوسف، وتوجب علينا ثانياً أن نفسر هذا التناقض حول أبي يوسف كفقيه وعالم إسلامي، وإذا كان قاضي القضاة قد تنازعت الآراء في أمره، سلبا وإيجابا، طعنا وإنصافا، فالأولى أن ننظر قضيته بعين التاريخ!

أما الذين انصفوا أبا يوسف فلا يقلون عن الذين عارضوه أو أساءوا إليه فمنهم مثلا عمرو الناقد الذي نقل عنه قوله : "ما أحب أن أروي عن أحد من أصحاب الرأي إلا عن أبي يوسف فإنه كان صاحب سنة"[٥٢]. كذلك شهد علي بن المديني لأبي يوسف بالصدق، وقال عنه يحيى بن معين أنه كان ثقة ، ودافع عنه بشار الخفاف بقوله : "سمعت أبا يوسف

(٤٨) عنه أنظر بحشل، تاريخ واسط ، ص ٢٠٨ .

(٤٩) الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج ١٤ ، ص ٢٥٧ .

(٥٠) نفسه صفحات ٢٥٩ و ٢٦٠ .

(٥١) نفسه ، ص ٢٦٠ ، ولعل هذا القول يفسر إهمال كتب الحنابلة لعلاقة أحمد بن حنبل العملية مع أبي يوسف في بداية أمر ابن حنبل كما ورد من قبل .

(٥٢) الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج ١٤ ، ص ٢٥٣ .

يقول : "من قال القرآن مخلوق فحرام كلامه، وفرض مباينته ولا يجوز السلام ولا رده عليه"[٥٣]، وهناك أقوال أخرين من الفقهاء والعلماء أشادت بأبي يوسف وأنصفته[٥٤].

ظاهرة منهجية وعلاقتها بأبي يوسف :

وأمام هذا التناقض بين العلماء والفقهاء الذين أتهم بعضهم أبا يوسف وجرحوه ، بينما أنصفه البعض الآخر واعترفوا بفضله وشهدوا له بالأمانة والثقة ترى ما هو التفسير؟

يبدو لنا أن الحياة الفكرية التي كانت سائدة في تلك الفترة وما تلاها من عصور تعطي لنا بعض التفسير لذلك التناقض الذي دار حول شخصية أبي يوسف، مع عدم إهمالنا مسبقا لما تحدثنا عنه من قبل ويرتبط بالأبعاد الاجتماعية والنفسية .

فقد شهدت هذه الفترة ظهور وازدهار المذاهب والفرق الإسلامية ، ولم تقتصر المناقشات بين هذه المذاهب والفرق على بحث الأمور الفقهية وقضايا العقيدة، وإنما تجاوز البعض فتعصب لمذهبه أو فرقته ، وساقه تعصبه إلي الإساءة لآراء الأخرين بل والهجوم على أشخاصهم[٥٥] . ويكفينا

---

(٥٣) ابن كثير ، البداية ، ج ١٠ ، ص ١٨٧ .

(٥٤) عنها أنظر : ابن خلكان ، وفيات ، ج ٥ ، صفحات ٤٢٥ وما بعدها ، والذهبي، تذكرة الحفاظ، ج ١ ، صفحات ٢٦٩ و ٢٧٠ .

(٥٥) أنظر مثلا إلى ترديد الحنابة مقولة مسنده إلى الشافعي في حق أحمد بن حنبل إذ يروون : "من أبغض أحمد بن حنبل فهو كافر " وهي قسوة ظاهرة قصد بها على ما يبدو المخالفين للحنابلة . عن ذلك أنظر : أبو يعلى ، طبقات الحنابلة ، ج ١ ، ص ١٣ .

استشهادا على ذلك ما نقل عن عبد الله بن أحمد بن حنبل إذ يقول بشأن أبي يوسف: " أنه صدوق ولكن أصحاب أبي حنيفة لا ينبغي أن يروى عنهم شئ "(٥٦). وهي عبارة تكشف لنا بوضوح أن التنافس العلمي بين أصحاب المذاهب والفرق شابه في بعض حالاته تداخل وخلط نتج عنهما إساءة متعمدة أحيانا لبعض الفقهاء والعلماء ومنهم أبو يوسف الذي أتهم كما قدمنا بالكذب مرة والرشوة مرة أخرى بل والفسق مرة ثالثة، فهل هناك أخطر من هذه الاتهامات ساقها التعصب في حق قاضي القضاة العالم والفقيه؟!

واستنادا إلى النتيجة السابقة التي مؤداها محاولة التشويه والإساءة لبعض أعلام وعلماء المسلمين بفعل التعصب الفكري أو المذهبي، يحتاج الأمر منا إلى مراجعة كثير من الروايات التاريخية الخاصة بهؤلاء الأعلام والعلماء، ولنا أن نشك في بعضها قد وضعت دسا للتشويه والإساءة، وماذا نقول إذا كان التناقض في الحكم على أبي يوسف وهو الفقيه والقاضي قد وقع بين الفقهاء والمحدثين أنفسهم فكيف تخلو كتب التاريخ من روايات تحتاج منا إلى وقفة ومراجعة؟

تلك ملاحظة نوه إليها ابن خلدون(٥٧) في مقدمته عندما أشار إلى منهج المؤرخين السابقين عليه، فأثبت عليهم أنهم كانوا يهتمون بنقل الروايات دون تمحيصها وتحليلها وإجراء المقارنة عليها. ونحن لا نختلف

---

(٥٦) الخطيب، تاريخ بغداد، ج ١٤، صفحات ٢٥٩ و ٢٦٠.

(٥٧) المقدمة، ص ٧ وما بعدها.

مع ابن خلدون في ملاحظته الجيدة، ولكننا في الوقت نفسه لم نتلق إجابة شافية من مؤرخنا الكبير ابن خلدون عن السبب الذي جعل المؤرخين من قبله بل وحكم على ابن خلدون نفسه أن يلتزم منهج من عاب عليهم[٥٨]!!

ونعتقد أن الخلافات المذهبية وما أدت إليه من تنافس وانقسام في الرأي داخل المجتمع الإسلامي، جعلت غالبية المؤرخين حفاظا على حيادية المؤرخ المسلم يلتزمون منهج جمع الروايات التاريخية، فلم يكن المؤرخ المسلم عاجزاً عن التمحيص والتحليل[٥٩]، ولكنه التزم أمام مسئوليته العلمية وما تتطلبه منه منهجية العلم الذي يدرسه ويؤلف فيه أن ينقل الروايات المختلفة المنتمية فكرياً إلى واقع المجتمع الإسلامي وما عليه من مذاهب وفرق . وبذلك تمكن المؤرخون المسلمون أو على الأدق غالبيتهم ، أن يبعدوا أنفسهم عن تلك الخلافات المذهبية من حيث هم يدونون ويؤلفون ومن هنا تبقى لكتبهم التاريخية صفة السجلات المحفوظة التي تحوي التراث الفكري والسياسي[٦٠] . و من ثم وجدنا ظاهرة التكامل في التأليف التاريخي عند المسلمين فقد نقل بعضهم عن بعض دون حرج ،

---

(٥٨) نقصد بالتزام ابن خلدون منهج السابقين عليه هنا زاوية محددة وهي الاهتمام بالتحليل والتمحيص ، أما دور ابن خلدون كمجدد في المنهج التاريخي فلا ينكره أحد .

(٥٩) حول ذلك أنظر : السخاوي، الإعلان بالتوبيخ ، صفحات ٨ وما بعدها، فقد أورد السخاوي أمثلة على قدرة المؤرخين المسلمين في تمحيص وتحقيق الروايات التاريخية التي تطلبت الضرورة بحثها والتثبت منها .

(٦٠) اعترف بذلك المؤرخ الكبير الطبري في مقدمة كتابه تاريخ الأمم والملوك . أنظر : مقدمة الكتاب ، كذلك عويس ، تفسير التاريخ في الحضارة الإسلامية قبل ابن خلدون ، ص ١١٦ ، الصباغ ، المناهج والأطر التأليفية في تراثنا ، صفحات ١٠٠ و ١٠٤ .

وأكمل بعضهم الثغرات التي فاتت على من سبقهم إلى غير ذلك(٦١).

فإذا تصورنا على سبيل المثال أن المؤرخين المسلمين تخلوا عن هذا المنهج، وأقحموا أنفسهم في دائرة الخلافات المذهبية، ربما كانت المحصلة هي خروج المؤرخ عن حياديته وأصبحت كتب التاريخ تحمل في طياتها مبالغات تقوم على العاطفة المذهبية، وهو ما رأيناه عند بعض الفقهاء بخصوص أبي يوسف عندما اختلف المذهب، أما المؤرخون فقد ارتضى اغلبهم أن تجمع كتبهم الروايات مع اختلافها، وفرضوا على أنفسهم منهجية النقل(٦٢) دون تمحيص للحفاظ على الحيادية التي ربما تهدد وتضيع بفعل الخلافات المذهبية.

ومن ثم لم تكن مفاجأة لدينا، عندما شخص ابن خلدون في مقدمته أخطاء المؤرخين السابقين عليه بعدم تمحيصهم للروايات وتحليلها ثم اصطدامه هو نفسه وهو القاضي المالكي المذهب بالواقع الفكري والمذهبي الذي كان عليه المجتمع الإسلامي، فعندما وضع المفكر الكبير نظرياته المنهجية التي سبقت عصرها من ناحية التطبيق، سرعان ما تراجع عن تطبيقها وعاد فالتزم منهج المؤرخين السابقين له وسأل الله السلامة وليس هذا من وجهة نظرنا إلا مراعاة للحساسية المذهبية وما يمكن أن يؤدي إليه من مشاكل.

---

(٦١) على سبيل المثال ما نقله ابن الأثير الذي توفي ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م عن الطبري الذي توفي في ٣١٠هـ/ ٩٢٢م أنظر كتاب الكامل في التاريخ ومروياته ونقله عن تاريخ الأمم والملوك.

(٦٢) تلك المنهجية تتفق مع منهجية علم الحديث أنذاك وهي تقوم على الإسناد. ثم تحرر المؤرخون عن ذكر إسنادهم فيما بعد. أنظر حمادي، أثر دراسة التدوين والإسناد في الحديث على نشؤ وتطور الفكر التاريخي، صفحات ٢٧٨ و ٢٧٩.

بعد عرض هذه الملاحظات المنهجية ، نعود للتطبيق على الروايات التاريخية المتصلة بأبي يوسف قاضي القضاة . فقد أوردت لنا المصادر التاريخية روايات مرتبطة بالأحداث التي شارك فيها أبو يوسف كشخصية تاريخية، لعبت دورها في ولاية القضاء، وصاحبت بعض خلفاء العباسيين كالهادي والرشيد .

وقد أتسمت روايات المؤرخين حول أبي يوسف بالتناقض الذي ربما لا يقل عن تناقض الفقهاء والمحدثين بشأنه .

وسوف ندع جانبا ذلك الاختلاف بين الروايات التاريخية المتصلة بنشأة أبي يوسف وبداية حياته العلمية في حلقة أبي حنيفة، إذ ليس في هذا الاختلاف ما يضيف أو يفيد في تحقيق[٦٣] . ومن ثم نصب اهتمامنا على القضايا الجوهرية التي ساقتها الروايات التاريخية فنقيم عليها النقد الذي ربما نصل من خلاله إلى رفض أو قبول رواية دون أخرى .

ولعل أهم الروايات التاريخية التي نطرحها للنقاش تلك التي وردت بشأن عمل أبي يوسف الذي اشتهر به وهوعمله كقاض أو قاضي للقضاة في العصر العباسي الأول ، فهو من أشهر قضاة المسلمين وألمعهم ذكراً فأشادت المصادر التاريخية[٦٤] في بعض رواياتها بكفاءة أبي يوسف ومواقفه وعلمه، وعلو مكانته إلى الدرجة التي أقدم فيها ذلك القاضي دون

---

(٦٣) أنظر هذه الروايات في الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج ١٤ ، ص ٢٤٣ وما بعدها . كذلك ابن خلكان، وفيات ، ج ٥ ، صفحات ٤٢١ ومابعدها.

(٦٤) الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج ١٤ ، ص ٢٤٩ ، ووكيع، أخبار القضاة ، ج٣، صفحات ٢٥٤ و ٢٥٥ ، وابن كثير ، البداية ، ج ١٠ ، ص ١٨٧ .

تردد على مطالبة الخليفة الهادي بالمثول لأحكام القضاء العادلة عندما تقدم أحد الأشخاص بشكوى إلى أبي يوسف ضد الخليفة تفيد سطوة عمال الخليفة غصباً على بستان هذا الرجل . فلما تحقق أبو يوسف من صحة دعوى الرجل ، ولم يقدم الخليفة ما يبطل هذه الدعوى ، التزم القاضي بحكم الشريعة دون خوف من السلطة الحاكمة أو مراعاة لجانبها وحكم على الخليفة بإعادة البستان إلى صاحبه . وكما يبدو من هذه الرواية أنها أنصفت أبي يوسف كقاضي ، راعى ضميره في أحكامه ، ولم تؤثر عليه في علمه رغبة في دنيا أو رهبة من سلطة .

ثم تأتي المصادر(٦٥) برواية أخرى تكاد تشكك في صحة الرواية الأولى ، وتقلب الصورة المشرقة لأبي يوسف وتشوهها، فتحدثنا بعض الروايات عن إنصياع أبي يوسف في حكمه على بعض القضايا لرغبة وهوى السيدة زبيدة زوجة الخليفة هارون التي أملت الحكم على أبي يوسف فاستجاب لها . وهي رواية تشير إلى خروج أبي يوسف عن حيادية القاضي وأمانته وسعيه لإرضاء السلطة على حساب الشريعة .

وهناك رواية أخرى ألبسها الرواة ثوبا فضفاضاً ، إذ تبدو في مظهرها إعلان بما تحلي به أبو يوسف من فطنة وعمق تفكير ، وإن كانت في جوهرها تدل على خداعه وتحايله في أحكامه محاباة للسلطة الحاكمة .

فتعرض هذه الرواية للخليفة هارون الرشيد وقد أعجبته إحدى الجواري التي يمتلكها أحد أفراد حاشيته ، حيث عاقت الأيمان والعهود التي

(٦٥) الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج١٤ ، ص ٢٥٢ . ، ابن خلكان ، وفيات ، ج ٥ ، ص ٤٢ .

فرضها هذا الشخص على نفسه من التنازل عنها أو بيعها للخليفة فتصور الرواية الخليفة هارون وقد قامت قيامته ، وأصبح امتلاك هذه الجارية عنده من المشاكل المؤرقة[٦٦] وكأنها مشكلة بيزنطة العسكرية أو الزندقة الفكرية ومن ثم يسارع الخليفة في جوف الليل لاستدعاء أبي يوسف في جو مريب لبحث هذه القضية الشائكة ثم تتابع الرواية ما قام به أبو يوسف ليصل الخليفة إلى مرماه ويمكنه من الحصول على هذه الجارية، بإصدار فتوى تحلل صاحب الجارية من أيمانه ووعوده وذلك بأن يتنازل عن نصفها بالهبة وعن النصف الآخر بالبيع[٦٧]!!

تلك نماذج لروايات تاريخية يتضح فيها التناقض الواضح في شخصية أبي يوسف كما رأينا ، فهو في الرواية الأولى القاضي الفقيه الذي لا يخشى في الحق لومة لائم، ويتصدى بعلمه وإيمانه للخليفة وهو أعلى سلطة في الدولة ويحكم عليه دون تهيب من سلطته فينتصف للحق . ثم ينقلب الوضع في الرواية الثانية فنجده يتلقى أحكامه القضائية من زبيدة زوجة الخليفة هارون، فيرعى خاطرها ويحكم بما أرادت ، وهو موقف لا يتفق مع نزاهة القضاء ، أما الرواية الثالثة فقد حمل مضمونها أن أبا يوسف أصبح كل همه هو إرضاء السلطة الحاكمة، وقد دفعه خوفه منها أو طمعه في عطاياها أن يجسد المخارج الشرعية لرغبات السلطان بالتحايل والتفنن، ولسان حال هذه الرواية يكاد ينطق بلمز أبي يوسف وطعن ما عرف به هذا

---

(٦٦) أنظر هذه الرواية في الخطيب ، تاريخ بغداد ، ج ١٤ ، ص ٢٥٠ .

(٦٧) وودرت رواية مشابهة دون تحديد اسم الخليفة مع اختلاف في التفاصيل عند وكيع ، أخبار القضاة، ج ٣ ، ص٢٦١ .

القاضي من اجتهاد .

ونحن نرجح أن التناقض الذي أظهـرته هذه الروايات لم يكن في شخص أبي يوسف ، فالرجل الذي استطاع أن يبقى ستة عشر عاما في منصب القضاء ، يعترف به قضاة المسلمين رئيساً أعلى لهم منزه من وجهة نظرنا عن تلك المزالق التي وردت في بعض الروايات .

كما أننا نعتقد في الوقت نفسه أن العلاقات المذهبية لعبت دورها الرئسي في ذيوع وترديد بعض الشائعات التي من شأنها التأثير السلبي على مكانة أبي يوسف في الوسط العلمي والسياسي لصالح آخرين يختلفون عنه في مذهبهم أو يطمعون في وظيفته ومكانه(٦٨) .

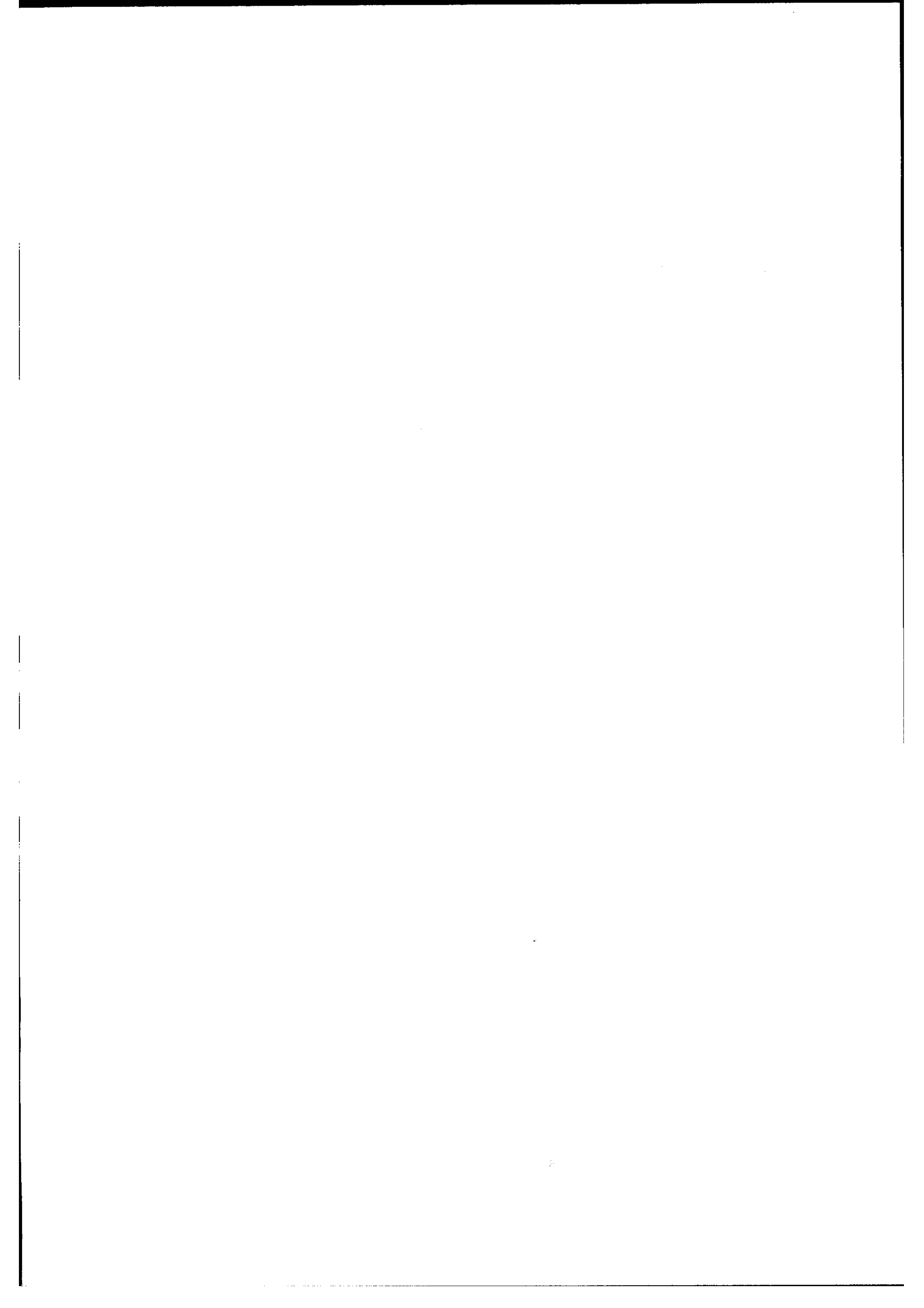
وظل أبو يوسف قاضيا للقضاء في بغداد ، يلقى الاحترام والتقدير من الخليفة هارون الذي كان يستفتيه في الأمور الهامة المتعلقة بالشئون الاقتصادية والاجتماعية والعقدية .

كذلك أخذ قضاة العالم الإسلامي بأحكام وفتاوى أبي يوسف بوصفه رئيساً لهم .

وفي سنة ١٨٢هـ / ٧٩٨م لقي أول قاضي للقضاة ربه بعد مرض أحل به، وقد بلغ من العمر تسع وستين عاماً ، بعد أن ترك بصماته الواضحة في نظام القضاء العباسي بصفة خاصة والقضاء الإسلامي بصفة عامة .

---

(٦٨) لعل مما يؤيد نظرتنا هذه أن وكيع في أخبار القضاة نقل بعض هذه الروايات المغرضة كما ورد في كتابه عن أحد خصوم أبي يوسف وهو عبد الله بن المبارك المعاصر له أنظر : وكيع ، أخبار القضاة ، ج ٣ ، ص ٢٦١ .

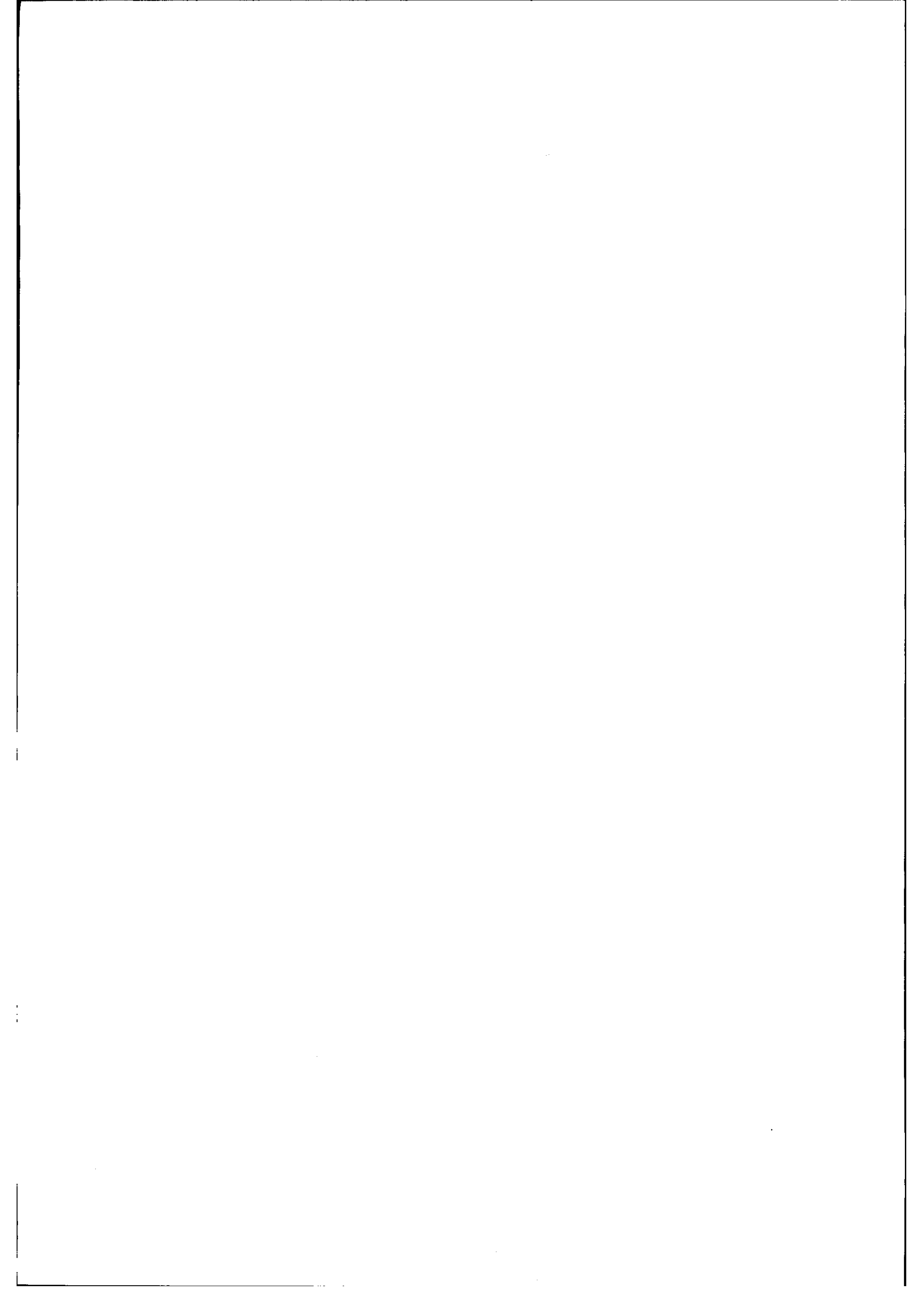


الفصل الثاني

النظم الإسلامية في فكر أبي يوسف

كتاب الخراج مصدر للتنظير والتطبيق

محتويات الفصل



النظام الإسلامية في فكر أبي يوسف
" كتاب الخراج مصدر للتنظير والتطبيق"

أهمية الكتاب :

يشير كتاب الخراج من عنوانه ومسماه إلى كونه أحد الكتب المتخصصة التي تهتم بدراسة نظام مالي من أنظمة الدولة الإسلامية في المجال الاقتصادي فكما هو معروف أن الخراج كاصطلاح يطلق في الغالب على ضريبة الأرض التي تحصلها الدولة الإسلامية من المتفعين بأرض الدولة[١] .

ولايقلل من أهمية الكتاب ذلك العنوان الذي يدل على تخصص دقيق في دراسة إحدى النظم المالية أي نظام الخراج وذلك لسببين هامين :

أولهما : ويتعلق بالمنهج حيث أن دراسة النظم بأشكالها السياسية والاقتصادية كموضوعات مستقلة أو علوم متخصصة لم تكن قد وصلت إليها قرائح المؤرخين المسلمين في تلك الفترة التي عاش فيها أبو يوسف (١١٣-١٨٢هـ/ ٧٣١-٧٩٨م) وألف فيها كتابه "الخراج" وبهذا يكون هذا الكتاب بتخصصه في دراسة نظام مالي فرع جديد من فروع المعرفة التاريخية، وفاتحة لأبواب جديدة ومجالات مختلفة للدراسات الحضارية[٢] .

ثانيهما : ويتعلق بالموضوع ، فالخراج من الموضوعات الجديرة بالدراسة ، حيث تساعد دراسة هذا النظام على كشف بعض الحقائق

---

(١) الماوردي ، الأحكام ، ص ٤١ . والمصباح المنير ، ج١ ، ص ٢٢٧ .

(٢) السلمي ، منهج كتابة التاريخ الإسلامي ، ص ٤١٢ .

المرتبطة ببناء الدولة الإسلامية من الناحية الاقتصادية ودراسة أهم الأسس التي ارتكزت عليها ميزانية الدولة[٣] . فإذا أضفنا إلى هذه الأهمية المرتبطة بموضوع الكتاب حسب مسماه ، احتواء الكتاب على عناصر وموضوعات جديدة سواء من الناحية الاقتصادية أوالاجتماعية والعقدية، بحيث لم يكن الخراج كموضوع إلا واحدا من موضوعات متنوعة ضمها هذا الكتاب بين صفحاته ، وبذلك يتبين لنا قيمة هذا الكتاب من الناحية الموضوعية .

منهج أبي يوسف في كتاب الخراج:

هذا الكتاب عبارة عن خطة عمل لإصلاح الإدارة المالية في الدولة الإسلامية في العصر العباسي، وضعه أبو يوسف كما يظهر من مقدمته بناء على طلب من الخليفة هارون ليعمل به في جباية أموال الدولة من الخراج والعشور والصدقات والجزية ،وقد استخدم أبو يوسف منهجا جديدا في التأليف حيث عرض موضوعات كتابه بطريقة الأسئلة التي يتبعها بإجابة[٤] . لكن أبا يوسف لم يقتصر على إجابة الأسئلة وإنما كان يتوسع ويستطرد ، فيغمرنا بمعلومات جيدة وجديدة .

وتكاد مباحث الكتاب وطريقة عرضها تتضح بالصبغة الإدارية لقاضي القضاة المؤلف، حيث يدلك بين صفحات الكتاب عن الخلل الإداري ويوجه نظر الخليفة إليه [٥] ، ويقدم التقارير الموثقة عن جباية الضرائب

(٣) حسن وعلي إبراهيم ، النظم الإسلامية ، ص ٢١ .

(٤) بلغ عدد الأسئلة التي وردت في الكتاب على لسان الخليفة ما يقرب من ثمانية وعشرين سؤالا .

(٥) أنظر مثلا صفحات ٢٢٠ وما بعدها .

وطرق جبايتها، بل ويتعدى الإطار الزمني لدراسة موضوعاته التاريخية، فيعايش حاضره بالتعامل المباشر مع الخليفة هارون ، فيحذره وينصحه أو يعاتبه ، ولكن لم تخل مباحث الكتاب من إيراد السوابق التاريخية من سيرة الرسول ﷺ، وسيرة الخلفاء الراشدين وسيرة عمر بن عبد العزيز ، كما تضمنت دراسة مركزة عن الفتوح .

ونظرا لأن موضوع الكتاب ليس تاريخا بحتا، إنما هو دراسة فقهية مستندة إلى التطبيقات العلمية، لذلك لم يرتب الوقائع وفق ترتيب تاريخي، إنما كان يستشهد بها في المكان المناسب في بيان الحكم الفقهي، ولكنه يورد الوقائع مسندة مما يعطيها قيمة توثيقية[٦] .

وقد استخدم أبو يوسف في توثيق أخباره ورواياته طريقة الإسناد وهي طريقة علماء عصره[٧] وأن كان قد لجأ في بعض أسانيده إلى أسانيد مبهمة كقوله مثلا : " حدثني بعض أشياخنا " أو " حدثني شيخ من أهل الشام " أو " حدثني غير واحد من علماء أهل المدينة "[٨] . ومع ما عرف عن أبي يوسف من مناقشته للآراء الفقهية، فإنه لم يهتم بنقد الروايات التاريخية .

وقد تركت تجربة أبي يوسف في كتاب الخراج أثرها البالغ على معاصريه، فظهرت محاولات جادة للسير على نهجه في دراسة النظم،

---

(٦) أنظر السلمي ، منهج كتابه التاريخ الإسلامي ، ص ٤١٣ .

(٧) أنظر عويس ، تفسير التاريخ في الحضارة الإسلامية ، ص ١٥ وما بعدها .

(٨) أنظر أمثلته لذلك في كتاب الخراج ، صفحات ٢٨و ٢٩و ٤١ و ٤٦ وغيرها .

ولعل أول هذه المحاولات هي ما قام به الفقيه أبو عبيد القاسم ابن سلام[٩] (١٥٧-٢٢٤هـ/ ٧٧٤-٨٣٩م) في كتابه "الأموال[١٠]" الذي قسمه صاحبه إلى ثمانية كتب ، ينقسم الكتاب بدوره إلى مجموعة من الأبواب. وقد تناولت موضوعات الكتاب نظم الدولة المالية ومواردها ، وهي نفس الموضوعات تقريبا التي تناولها أبو يوسف من قبل ثم استمرت المحاولات وتطورت كما أنها تنوعت ضمن دراسة حول النظم المالية إلى دراسة حول النظم السياسية كنظام الخلافة أو دراسة حول النظم الإدارية كنظام الوزارة والكتابة أو القضاء أو الحسبة إلى غير ذلك من النظم . مما أعطى لتجربة أبي يوسف في كتابه "الخراج" قصب السبق في دراسة النظم الإسلامية التي أصبحت من أهم مجالات الدراسات المتخصصة عند علماء المسلمين سواء من الناحية المنهجية أو الموضوعية.

الأبعاد التاريخية من خلال كتاب الخراج :

يلفت نظر الباحث المتفحص لما أشتمل عليه كتاب "الخراج" لأبي يوسف أن هذا الكتاب يصل في قيمته التاريخية سواء من ناحية الموضوع أو المنهج ما يفوق حجمه أو يشير إلى تخصصه في المجال الاقتصادي، وذلك لأن المؤلف فطن منذ البداية إلى ضرورة الخوض في أعماق وجذور القضايا والمسائل التي تعرض لها بالبحث ، ووضع نصب عينه قواعد أساسية أرتكز

(٩) عنه أنظر ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج ٧ ، ص ٣٥٥ .

(١٠) حققه وعلق عليه محمد خليل هراس ، نشر دار الفكر العربي القاهرة ، ١٣٩٥هـ، وهناك كاب آخر لا يقل أهمية عن كتاب الأموال وهو بعنوان نبذ من كتاب الخراج لقدامه بن جعفر ت ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م وقامت بنشره مكتبة المثنى ببغداد.

عليها في أحكامه وآرائه وما وصل إليه من اجتهاد[١١]، ونظراً لثبات هذه القواعد ورسوخها لاعتمادها على الأصول الإسلامية والتطبيق المثالي لها، استطاع المؤلف أن يمدنا بزاد شهي من تجارب الأصالة الإسلامية وتطبيقاتها، ويضع في الوقت نفسه تجاوزات عصره الذي يعيش فيه أو العصر الذي سبقه في مقارنة لا تبدو فيها شماتة الناقد المغرض أو أطماع المعارض وتطلعاته، وإنما تنم عن رغبة الإصلاح من حكيم، وصدق النوايا من صدوق، فأمن أبو يوسف بمنهجه ذلك من دورة الزمان في دنيا الحكم والسطان.

وأدرك أبو يوسف أيضا كما أتضح لنا في كتابه الخراج، ما نستطيع أن نطلق عليه "وحدة التفسير التاريخي" فأحداث التاريخ البشرى متكاملة، يكمل بعضها بعضا ويفسر بعضها البعض الآخر، فدراسة النظم الاقتصادية للدولة الإسلامية مثلا ترتبط بالعقيدة وفكرها، وترتبط بالفتوح وأخبارها، وقوة النظام السياسي والإداري وقدرته على التطبيق وما تملكة الدولة من قوة عسكرية لحماية أراضيها وثرواتها من الغزو أو النهب، ثم ما يسود طبقات المجتمع من علاقات متكافلة أو متنافرة وما عليه المجتمع من رقي فكري بناء أو انحطاط، إلى غير ذلك.

ومن هنا نجد كتاب الخراج نفسه تطبيق علمي ومنهجي لهذا التفسير الشامل، والذي نعتقد بصلاحيته على غيره من التفسيرات التي شهدها العصر الحديث، وخاصة في دراسة تاريخنا الإسلامي.

---

(١١) أنظر لقول أبي يوسف مخاطبا الخليفة هارون "فأنى قد اجتهدت لك في ذلك ولم آلك والمسلمين نصحا أبتغاء وجه الله وثوابه وخوف عقابه.." الخراج، ص ٦.

فتجد أبو يوسف عند دراسته لبعض النظم الاقتصادية كالخراج والجزية يغوص بفكره في العلة العقدية لظهور هذه الأنظمة[١٢]، ثم يعرج على الفتوح العسكرية ولا يهمل المعاهدات السياسية، ثم هو يقف بفكره وعلمه على الأراضي وطبيعتها وما تنتجه من ثمار، ويصل بحثه إلى الظروف المناخية وعلاقتها بتقدير قيمة الضرائب. ثم يرى ويسجل مدى تقيد السلطة السياسية أو تجاوزها في الحفاظ على شكل النظام وتطوراته، وربما صهر بعمق نظرته عملية التفاعل بين هذه العناصر جميعا للوقوف على نظام اقتصادي أو سياسي أو اجتماعي داخل المجتمع الإسلامي.

ولذلك اعتبر كتاب الخراج أشبه بموسوعة تاريخية ضمت بين جوانبها العديد من الموضوعات التاريخية.

أولاً: الجانب الاقتصادي:

يعتبر الجانب الاقتصادي من أهم موارد كتاب الخراج أن لم يكن أهمها بصفة عامة، فعنوان الكتاب والمباحث التي تضمنها والتي جاءت في صورة أسئلة واستفسارات يدور أغلبها حول مسائل اقتصادية مرتبطة بالمعاملات المالية ونظم الزراعة والتجارة في الدولة الإسلامية.

واستطاع أبو يوسف أن يحدد الاصطلاحات الاقتصادية ويوضح مقصودها اللغوي والاصطلاحي والتطور الذي طرأ على استخدامات هذه الاصطلاحات[١٣]، فعندما عرض لضريبة الخراج على سبيل المثال نجده

(١٢) أنظر صفحات ٢٨ وما بعدها.

(١٣) أنظر مثلا في تفصيله المقنع لشرح معنى الفيء والخراج واستدلالاته من واقع تاريخ الصحابة. صفحات ٢٨ وما بعدها.

يبين مفهوم الخراج عند المسلمين وشموله أحيانا معنى الجزية[١٤] ، ومن ثم يفرق بين نوعين من الخراج خراج الأرض وخراج الرأس ، وكان أبويوسف يلجأ في تحديد هذه الاصطلاحات إلى الوثائق والأسئلة والأحاديث[١٥] فيضفي على تحديداته المنهج العلمي السليم .

ويمدنا أبو يوسف بتفاصيل عن الأحوال الاقتصادية ربما لا تتوفر في الكتب التاريخية ، فيتحدث عن الأراضي وأنواعها وكيفية تقدير الضرائب عليها ، وطرق ريها ، والتعامل المالي بين الدولة وكل نوع من أنواع الأراضي الخراجية . ووضع المؤلف يده على بعض الملاحظات الدقيقة كملاحظته مثلا أن أرض الحجاز واليمن وغيرها من مواطن العرب عوملت من الناحية المالية على أساس أنها أراضي عشرية وليست خراجية رغم أن بعضها فتح عنوة زمن الرسول ﷺ ، ورأى معاملتها على هذا الأساس فبقيت على ما هي عليه حتى زمن أبي يوسف[١٦] .

وبخصوص تقدير الضرائب وفرضها من قبل الدولة ، كان أبو يوسف متفهما ومستوعبا المتغيرات الاقتصادية التي تحدث بين عصر وأخر والظروف التي من شأنها التغير والتبديل في الإجراءات دون المساس بالمبادئ والقيم ، فلم يجد أبو يوسف حرجا أو مانعاً في زيادة قيمة الخراج

(١٤) الخراج ، ص ١٥٧ .

(١٥) ورد في كتاب الخراج قول الشعبي " أول من فرض الخراج رسول الله [فرض على أهل هجر على كل محتلم ذكرا كان أو أنثى " كذلك قول أبي حنيفة " ولا يترك ذمي في دار الإسلام بغير خراج رأسه " أنظر صفحات ١٥٤ و ١٥٧ .

(١٦) الخراج ، صفحات ٥٨ - ٦٠ .

من قيمته التي كانت على عهد عمر بن الخطاب مادامت الأرض تطيق هذه الزيادة وقد عبر أبو يوسف عن ذلك بقوله : "إن عمر بن الخطاب لم يقل عند وضعه الخراج أن هذا الخراج لازم لأهل الخراج وحتم عليهم ولا يجوز لي ولمن بعدي من الخلفاء أن ينقص منه ولا يزيد فيه"(١٧) .

وربما يلفت نظر البعض أن أبا يوسف هنا تعمد هذا الرأي لمحاباة السلطة الحاكمة بإعطائها الحق في زيادة الضرائب الخراجية وغيرها على رعايا الدولة من غير القادرين والذي نعتقده أن أبا يوسف خرج بهذا الرأي استنادا على طريقة الاجتهاد التي اتبعها في فقهه من ناحية ولعدم مخالفة هذا الرأي للقرآن أو السنة من ناحية ثانية(١٨) .

ويعطينا رأي أبي يوسف السابق الذي يجيز للدولة زيادة ضريبة الخراج ما دامت الأرض تطيق ، صورة واضحة عن الحالة الاقتصادية في الدولة الإسلامة في فترة حكم هارون الرشيد ، كما يؤكد ذلك الرأي أيضاً فهم أبي يوسف لأسس علم الاقتصاد ، فهو يراعي في تقدير الضريبة قيمة العملة الحقيقية ومقارنتها بما كانت عليه وقت فرض الضريبة وهذا ما أتضح من حديثه للخليفة هارون " . . . هذا عمر بن الخطاب ﷺ كان يجبي السواد مع عدله في أهل الخراج وإنصافه لهم ورفعه الظلم عنهم مائة ألف والدرهم إذ زاك وزنه وزن المثقال "(١٩) .

---

(١٧) الخراج ، ص ١٠٠ .

(١٨) درس هذا الموضوع بتفصيل عبد الكريم زيدان ، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ، صفحات ١٦٢ - ١٦٥ .

(١٩) الخراج ، ص ١٣٣ . ، كذلك زيدان ، أحكام الذميين ، ص ١٦٤ وضياء الدين الريس ، الخراج والنظم المالية ، ص ٤٦٠ ومابعدها.

كما أن أبايوسف في الوقت نفسه يقرر واجبات الدولة وبيت المال تجاه الأراضي الخراجية، فمن المصلحة إبقاؤها عامرة لينتفع بخيرها المجتمع كله، ومن ثم يرى الفقيه ضرورة تحمل الدولة لنفقات حفر الأنهار القديمة وإجراء الماء فيها حتى تعمر الأرض ويحسن استغلالها ولا تهجر ويقاس على ذلك حفر الأنهار وبناء القناطر وإقامة السدود لوقاية الأراضي من الفيضان وتنظيم وسائل الري[٢٠].

كذلك أهتم أبو يوسف بمبدأ العدالة في تقدير الضرائب وخاصة الخراجية والعوامل المحددة لإنقاص قيمتها[٢١] أو ربما إلغائها تبعا لإنتاجية الأرض. ولم يكتف المؤلف بتحقيق العدالة في الخراج وجبايته بما وضعه من قواعد بل ناشد الدولة الحاكمة بعدم التعسف عن طريق عمالها في جباية الخراج وتشديد الرقابة علي موظفي الدولة حتي لا يجمعوا من أصحاب الأرض أكثر من المقدار المعين[٢٢].

فأراد أبويوسف بهذه الملاحظات الجريئة أن يؤكد على حقيقة نظامية

(٢٠) الخراج، ص ١٣٢، وكان الخلفاء والولاة يستعينون بالفقهاء في إصدار تشريعات جديدة لتنظيم عملية الري، فألف بعضهم كتاب "أحكام القنى". الكرديزي، زين الأخبار، ص٣.

(٢١) لقيت هذه المسألة من الفقهاء الاهتمام، فبعضهم يرى أن تقدير الخراج بالزيادة والنقصان يرجع إلى رأي الإمام مع تقدير طاقة الأرض واختلف البعض الآخر حول إمكانية الزيادة، وإن أتفق الجميع على إمكانية التخفيف مراعاة للطاقة. عن هذا الموضوع أنظر: الماوردي، الأحكام، صفحات ١٤٣ و ١٤٤. وأبو يعلى، الأحكام، ص ١٤١. وفتح القدير، ج٤ ص٣٦٣.

(٢٢) الخراج، ص ١٣٠. وعن دور عمال البريد في الرقابة لصالح الدولة أنظر ابن طيفور، كتاب بغداد، ص ٦٧. حمزة الأصفهاني، تاريخ سني ملوك العالم، صفحات ١٦٧ وما بعدها.

في المجال الاقتصادي وهي أن التشريع أوالقانون مهما بلغت سلامته وصلاحيته لا يأتي بالخير دون التطبيق السليم من قبل أناس صالحين، ومن هنا لا يتورع الفقيه وقاض القضاة بوصاية هارون الخليفة أن يرسل خلف عماله قوما من أهل الصلاح والعفاف ممن يوثق بدينهم يسألون عن سير العمال وكيف جبوا الخراج[٢٣] .

ويتوسع أبو يوسف بحكم عاطفته الدينية في شرح نظرية العدالة ودورها في انتعاش الاقتصاد العام للدولة. وهو مبدأ إسلامي يجب أن يتمسك به الحكام للحصول على أفضل النتائج المادية والاجتماعية. ولجأ أبو يوسف في تأكيد هذا الرأي كعادته إلى ضرب الأمثلة بالإحصائيات الدقيقة عن قيمة الخراج في إقليم واحد بين عهدين مختلفين هما عهد عمر بن الخطاب بما فيه من مثالية في تطبيق العدالة وعهد هارون الرشيد بما طرأ على العمال من فساد إداري[٢٤]، فأثبت أبو يوسف بذلك القيمة المادية التي تضرها الدولة من خلال التطبيق الصحيح للنظرية الاقتصادية الصالحة.

نخلص مما سبق أن أبا يوسف عندما أجاز للدولة إمكانية رفع ضريبة الخراج على الأرض التي تتحمل، لم يكن الرجل ممالئا للسلطة ، فإن رأى لها هذا الحق فقد فرض عليها واجبات متعددة، كما أنه لم يخرج بإجازته رفع ضريبة الخراج كما قلنا عن القواعد الدينية الثابتة.

---

(٢٣) صفحات ١٣٢ و ١٣٣ .

(٣٤) الخراج ، ص ١٣٣ .

وإذا كان الكتاب قد عرض لضريبة الخراج كمورد أساسي من موارد الدولة المالية ، فإنه لم يهمل الضرائب الأخرى ، ولم يترك مورد من موارد بيت المال دون تنويه أو تعريف كالجزية والأراضي العشرية، والصدقات وعشور التجارة إلى غير ذلك من الموارد[٢٥] .

ويمتاز أبو يوسف في عرضه لهذه الضرائب بعقليته الإحصائية الدقيقة، فهو يحدد قيمة الضريبة وملابسات تحديدها والمعاهدات الملزمة أن وجدت، وموقفه هو من ثباتها أو تغييرها أو حتى كيفية جمعها كما حدث مثلا بشأن بعض الضرائب التجارية ، هل يشترط تحصيل الضريبة من عين المال أم من قيمة المال[٢٦] .

فقد تعمد أبو يوسف توضيح ما يرتبط بهذه الضرائب من قضايا سواء كانت تجارة داخلية أو خارجية، وكيف يتم التعامل النظامي من جانب "العاشر" وهو الذي يقوم بتحصيل الضريبة من التجار، فنوه أبو يوسف على ضمان سلامة الإجراءات الإدارية، فلا يحدث تلاعب من قبل عمال العشور أو التجار[٢٧] . واعتبرت معلومات أبي يوسف في هذه الناحية على وجه الخصوص مفيدة ودقيقة، وتمكن بما لديه من أحاديث ومعلومات موثقة عن عصر الصحابة إبداء رأيه في كثير من المسائل التي طرحت للنقاش في ذلك الوقت.

---

(٣٥) أنظر صفحات ٨٢ - ٩٥ وصفحات ١٤٣ - ١٥٨ .

(٣٦) أنظر الكتاب ، ص ١٦٠ ، وعن الضرائب التجارية في الداخل والخارج أنظر ابن الفقيه ، مختصر كتاب البلدان ، ص ٣٢٩ ، النمر ، تاريخ الإسلام في الهند، ص ٦٥ وما بعدها ، كذلك: Lane Poole, medieval India , p. 70

(٢٧) الكتاب ، صفحات ١٥٨ و ١٥٩ .

ثانياً : الجانب الاجتماعي :

وفي إطار المعاملات المالية التي أهتم بها كتاب الخراج في الدولة الإسلامية نجد المؤلف قد تطرق لكثير من النواحي الاجتماعية، ففي حديثه عن الفتوح الإسلامية وأنواع الأراضي معلومات لا بأس بها عن عناصر المجتمع الإسلامي في حركة تكوينه وتطوره وأهم هذه العناصر العرب والفرس والقبط وغيرهم . كذلك رصد الفقيه أبو يوسف مظاهر التغيير التي حلت على هذه المجتمعات كرد فعل لانتشار الإسلام، وما استلزمه ذلك من إحلال قيم أخلاقية واجتماعية في التعامل . ويعتبر الكتاب مصدرا إسلامياً هاماً في بحث الأقليات العقدية داخل المجتمع الإسلامي كاليهود والمجوس وغيرهما[٢٨] .

وقد أفادنا المؤلف كثيرا بدراسته لأوضاع أهل الذمة في المجتمع الإسلامي ، فتضمن الكتاب معلومات دقيقة وقواعد مقررة في الشريعة الإسلامية تكفل حرية العقيدة لهؤلاء الذميين ، واستطاع أبو يوسف أن يدافع عن هذا المبدأ مستخدما الشريعة والعقل معا فمن وجهة نظره لو لم يكن حق حرية العقيدة مقررا ومضمونا لأهل الذمة لما شرع عقد الذمة ولما جاز[٢٩] ، ثم يعطى الدليل على ثبوت هذا الحق بكتاب النبي ﷺ إلى أهل نجران الذي جاء فيه " . . ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي

---

(٢٨) الكتاب ، صفحات ١٤٣ وما بعدها، وعن هذا الموضوع أنظر القزويني، آثار البلاد، ص ٤٧٣ . وكذلك كريمر ، الحضارة الإسلامية ، ص ١٠٩ . كذلك :
Penjamin, Persians, p 283.

(٢٩) الكتاب ، ص ١٦٥ .

رسول الله على أموالهم وملتهم وبيعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير لا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته "[٣٠].

وتضمن الكتاب معلومات نادرة وموثقة عن إعطاء الإسلام الحرية لأهل الذمة في ممارسة شعائرهم ما داموا ملتزمين بعدم الإساءة أو المساس بالمشاعر الإسلامية ودلل أبو يوسف على ذلك بعهد خالد بن الوليد لأهل (عانات)[٣١] الذي جاء فيه : "ولهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاءوا من ليل أو نهار إلا في أوقات الصلوات وأن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم "[٣٢]. وهناك عهد مماثل أعطاه خالد لأهالي قرقيسيا "[٣٣].

وشمل الكتاب أيضاً بخصوص أهل الذمة ورعاية الدولة الإسلامية لهم وثيقة سياسية على أعلى مستوى من التسامح والتكافل اللذان تعاملت بهما الدولة الإسلامية وقادتها مع رعاياها من أهل الذمة، حيث أحاطتهم الدولة بالرعاية والعناية وأشركتهم مع المسلمين في كفالة بيت المال عند العجز والحاجة واستدل أبو يوسف في ذلك على نص الصلح الذي عقده خالد بن الوليد مع أهل الحيرة في زمن الخليفة أبي بكر رضي الله عنه فقد جاء في

(٣٠) الكتاب ، ص ٨٦ . وعن أوضاع أهل الذمة أنظر كذلك اليوزبكي ، تاريخ أهل الذمة في العراق ، ص ٤٢ .

(٣١) عانات : وهي قرى مفردها عانة بمنطقة الجزيرة أنظر عنها ياقوت ، معجم ، مجلده ، ص ٧١ ، لسترنج ، بلدان الخلافة ، ص ١٣٨ .

(٣٢) الخراج ، ص ١٧٥ .

(٣٣) فرقيسيا تقع على نهر الخابور في الفرات، والاسم معرب من كركيس ومعناها حلبة الخيل عنها أنظر ياقوت ، معجم ، مجلد ٤ ، ص ٣٢٨ ، لسترنج ، بلدان الخلافة ، ص ١٣٦ .

الصلح " . . . وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنيا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام[٣٤] .

وأضاف أبو يوسف في موضع آخر ما يؤكد هذا المعنى ما فعله عمر بن الخطاب ﷺ مع السائل اليهودي كبير السن الضرير الذي لم تمكنه ظروفه الصحية والمادية من دفع الجزية، فأعفاه عمر منها ، وفرض له معونة من بيت المال[٣٥] .

ووصل أبو يوسف في إقراره لحقوق أهل الذمة ماجعله يعرض بعض الأمثلة التي يمكن أن يستند عليها بعض الباحثين في تعميم أحكامهم والخروج بنظريات عامة تتعدى نطاق المثال والمناسبة ، فقد أورد الكتاب ما فعله أبو عبيدة بن الجراح عندما أعلمه نوابه على مدن الشام بتجمع الروم فكتب إليهم : "أن ردوا الجزية على من أخذتموها منه" وأمرهم أن يقولوا لهم : "إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع وأنكم أشترطتم علينا أن نمنعكم وأنا لانقدر على ذلك وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم "[٣٦] .

وكما نلحظ هنا أن أبا عبيدة أصدر هذا التوجيه لقادته بوصفه قائد أعلى لجيش يمارس الفتح ويخوض الحرب ، ومازالت جولات القتال بين الجيش الإسلامي وأعدائه دائرة، وهو في الوقت نفسه يحتاج في ظروف

---

(٢٤) الخراج ، ص ١٧٢ .

(٣٥) الخراج ، ص ١٥١ .

(٣٦) الخراج ، ص ١٦٦ .

الطوارئ هذه إلى تأييـد سكان البـلاد من أهل الذمـة، فلم تكن الدولة الإسلامية قائمة باستقرارها المدني والعسكري في هذه المناطق.

ومع هذا وجدنا بعض الباحثين الحديثين[٣٧] يستند إلى ما ذكر في كتاب الخراج بشأن أبي عبيدة ورده الجزية على بعض مدن الشام التي لم تثبت بعد السيطرة الإسلامية عليها، فيقرر هذا المؤرخ أن دفع الجزية مقترن ومرتبط بمقدرة الدولة الإسلامية على حماية أهل الذمة ومن ثم فقدان المقدرة، يعطي الحق لأهل الذمة بعدم دفع الجزية، ولنا على هذا الاتجاه عدة ملاحظات منهجية وموضوعية.

أولاً : أن النتيجة التي توصل إليها الباحث صاحب هذا الرأي وهي ربط الجزية بحماية الدولة لم تقم على مقدمات ثابتة أو أصول راسخة، فرد الجزية إلى مدن يدور على أرضها القتال محصل حاصل إلى ما يمكن أن تخلفه الحرب من خروج هذه المدن قاطبة من حوزة المسلمين، كما أن المعاهدات أو الإجراءات التي وردت في كتاب الخراج واستند صاحب نظرية الحماية إلى بعضها ليس لها صفة القاعدة الدينية أو الرسمية وإنما هي أشبه بصلاحيات استراتيجية مارسها قادة الجيش الإسلامي لكسب أهالي البلاد التي تفتح أراضيهم.

ثانياً : يبدو لنا أن صاحب هذا الرأي قصر مفهوم الحماية على القوة العسكرية، وهذا ما فهم من استشهاداته، وهومفهوم ضيق للقوة في تاريخ الدول، فالقوة العسكرية ذاتها تعتمد على عناصر أخرى كثيرة كقوة

---

(٣٧) عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين، صفحات ١٥٤ و ١٥٥ .

الاقتصاد وسلامة الروح المعنوية وغيرهما، وقد تعرضت الدولة الإسلامية في تاريخها العسكري إلى هزائم عديدة ولكن الدولة لم تضعف أو تنهار.

ثالثاً : أن أبا يوسف نفسه وهوكما أشرنا من قبل قد دافع عن حقوق أهل الذمة ورعاية الدولة الإسلامية لهم عندما رجعنا إلى كتابه الخراج وتفحصنا ماورد بشأن أبي عبيدة للجزية في بعض مدن الشام أو ما قام به خالد في حالة مماثلة بالحيرة، وجدنا أن أبا يوسف لم يتمسك بهذين المثالين كأدلة ثابتة على ربط دفع الجزية ومشروعيتها بقدرة الدولة العسكرية(٣٨).

رابعاً : يتناقض ربط مشروعية الجزية بقوة الدولة العسكرية مع الدراسات الموضوعية التي بحثت هذا الموضوع من جانب فقهاء، ومفكري المسلمين الذين نظروا للموضوع بجوانبه المختلفة وليس من خلال نظرة واحدة، فيرى صاحب فتح القدير(٣٩) أن الجزية وجبت بدلا عن قتلهم وهذا في حقهم، وعن نصرتهم لدار الإسلام وهذا في حقنا ويقول السرخسي(٤٠) : "إن الجزية في حق المسلمين خلف عن النصرة" وعند المالكية وجبت الجزية بدلا عن قتلهم وعند الشافعية والحنابلة وجبت بدلا عن قتلهم وإقامتهم في دار الإسلام(٤١).

وفي رأينا أن مبدأ الحماية لأهل الذمة واعتباره ضمن الأسس التي ترتكز عليها فرضية الجزية من المسائل التي لا ترفض وقد اعترف بذلك

---

(٣٨) أنظر الخراج، صفحات ١٦٦ وما بعدها.

(٣٩) ج ٤، ص ٣٧٣.

(٤٠) المبسوط، ج ١٠، ص ٧٨.

(٤١) تفسير القرطبي، ج ٨، ص ١١٣، وكذلك زيدان، أحكام الذميين، ص ١٤٤.

بعض الفقهاء ومنهم ابن رشد المالكي [٤٢] الذي قال "تؤخذ منهم جزاء على تأمينهم وإقرارهم على دينهم" وقد ورد في شرح الأزهار [٤٣] إنما تؤخذ منهم إذا كانوا في حماية الإمام. ويقول الماوردي [٤٤] : "يجب علي ولي الأمر أن يضع الجزية على رقاب من دخل في الذمة من أهل الكتاب، ليقروا بها في دار الإسلام ويلتزم لهم ببذلها حقين : أحدهما الكف عنهم والثانية الحماية لهم"، وكلها أقوال تتضمن معنى الحماية. ولكننا نعترض على حصر العلاقة بين الدولة الإسلامية وأهل الذمة من خلال عنصر واحد وهو الحماية التي تنصب على القوة العسكرية وهو فهم لا يتفق مع وضع أهل الذمة واندماجهم ومشاركتهم في خدمة الدولة الإسلامية كرعايا لهذه الدولة، ولو سلمنا افتراضا بصحة الرأي الذي يربط بين الجزية والحماية، لرأينا عقب كل هزيمة قابلتها الدولة الإسلامية في صراعها مع أعدائها كمظهر يدل على الضعف ثورة أهل الذمة وامتناعهم عن دفع الجزية وذلك لم يحدث مما يدل على تجاوز بعض الباحثين في ربطهم مشروعية الجزية بقوة الدولة العسكرية.

ولم يقتصر الأمر عند أبي يوسف على سرد الوقائع والظواهر الاجتماعية بخصوص وضع أهل الذمة داخل المجتمع الإسلامي، وإنما كان يتدخل برأيه ويعلنه صراحة للخليفة هارون فهو يرى مثلا بعد عرضه لبعض المعاهدات التي تمت في عهد الخلفاء الراشدين بخصوص حقوق

---

(٤٢) المقدمات، ج ١، ص ٢٨٢ .

(٤٣) ج ١، ص ٥٨٠ .

(٤٤) الأحكام، ص ١٣٨ .

أهل الذمة ضرورة الحفاظ على العمل يقتضى هذه المعاهدات فقد جاء على لسانه: " ولست أرى أن يهدم شئ مما جري عليه الصلح ولا يحول وأن يمضي الأمر فيها على ما أمضاه أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله تعالى عنهم أجمعين "(٤٥).

وبالإضافة إلي ما ذكره أبو يوسف عن أهل الذمة كفئة داخل المجتمع الإسلامي ، فقدورد أيضا بعض المعلومات الطريفة عن أحوال العبيد والإماء داخل المجتمع الإسلامي ، وما آل إليه أمر هذه الطبقة في عهد هارون الرشيد(٤٦).

كذلك أشار أبو يوسف في كتاب الخراج إلي بعض الأمراض الاجتماعية التي انتشرت في المجتمع العباسي كظاهرة الرشوة وذلك من خلال حديثه عن انحرافات الجهاز الإداري المكلف بجمع الضرائب. ويبدو أن الرشوة أصبحت ظاهرة متفشية حتى أن أبا يوسف طالب الخليفة هارون بضرورة التوسع في عقد مجالس المظالم للاستماع إلى المتضررين من هذه المساوئ(٤٧).

وأورد الكتاب أيضا معلومات جيدة عن تلك الشرذمة التي تعج بالفساد داخل المجتمع العباسي وهم أرباب السجون من أهل الدعارة والتلصص، فاتضح من خلال الحديث عنهم نوعية الجرائم، فاتضح من

(٤٥) الخراج ، ص ١٧٦ .
(٤٦) الخراج ، ص ١٧٧ .
(٤٧) نفس الكتاب ، ص ١٧٨ ،

خلال الحديث عنهم توعية الجرائم وما تشير إليه من حالة اجتماعية سائدة زمن أبي يوسف وقبيل عصره، وذلك من خلال استعراض المؤلف لأحوال هذه الشرذمة على مر حكم الخلفاء السابقين لهارون الرشيد[٤٨] .

وكان رأي أبي يوسف واضحاً وصريحاً وإسلاميا في آن واحد، حيث يرى أن السجون يجب أن تكون أساليب لردع الجريمة وإبعاد خطرها عن المجتمع دون المساس بإنسانية السجين في طعامة ومشربه كأن يترك ليموت جوعاً ، بل تلتزم الدولة بالصرف عليه إن لم يكن له من ماله الخاص ما يكفي الصرف على حاجياته الأساسية. وبين أبو يوسف أن هذه المعاملة لم تكن فكرة تطرح، وإنما هي واقع طبق من قبل خلفاء المسلمين[٤٩] .

وفي حديث أبي يوسف عن أهل السجون كشف لنا عن أخطاء إدارية وأخلاقية ، فقد تحدث عن فئة أخرى ليست من أهل الدعارة والتلصص ، وإنما دفع بها من قبل الولاة أو الوزراء في غياهب السجون بما يشبه الاعتقال السياسي فهؤلاء لم يرتكبوا جرائم يعاقب عليها القانون ، فوضعوا في السجون دون محاكمة ، فيوجه قاضي القضاة نظر هارون إلى هذه الظاهرة بقوله : " . . . ولو أمر بإقامة الحدود لقل أهل الحبس ولخاف الفساق وأهل الدعارة، ولتناهو عما هم عليه وإنما يكثر أهل الحبس لقلة النظر في

(٤٨) نفس الكتاب ، صفحات ١٧٨ ومابعدها.

(٤٩) الكتاب ، صفحات ١٧٨ و ١٧٩ .

(٥٠) الكتاب ، ص ١٨٠ .

أمـرهـم "[٥٠] . ويقول في موضع أخر : " . . قد بلغني عن ولاتك على البريد والأخبار في النواحي تخليط كثير ومحاباة فيما يحتاج إلى معرفته من أمور الولاة والرعية ، وأنهم ربما مالوا مع العمال على الرعية وستروا أخبارهم وسوء معاملتهم للناس "[٥١] .

ثالثاً :الجانب السياسي والحربي :

تضمن كتاب الخراج موضوعات سياسية وعسكرية هامة فقد أعطى لنا صورة واضحة عن حركة الفتوح الإسلامية والصراع السياسي والعسكري الذي دار بين الدولة الإسلامية والقوى المجاورة لها كالدولة البيزنطية ومملكة فارس، والقوى التي تدور في فلكها واهتم أبو يوسف بجمع المعاهدات الرسمية وتدوين نصوصها مما يعطي لكتابه قيمة وثائقية في دراسة حركة الفتوح والعلاقات الدولية آنذاك . واستطاع بسعة أفقه أن يظهر الأبعاد السياسية والعسكرية وربما العرقية أحيانا وأثرها على الأحوال الاقتصادية ونظمها في بعض الأقاليم مثل حديثه عن أرض الحجاز والحرمين واليمن وحديثه عن أرض البصرة وإقليم السواد بالعراق وغيرها من الأقاليم[٥٢] .

والتقط أبو يوسف بعض صور للمعارك العسكرية التي خاضها الجيش الإسلامي ضد أعدائه ، وذلك بدراسته للسيرة والمغازي والفتوح، فأظهر أثر الروح المعنوية العالية في انتصارات المسلمين السياسية والعسكرية، كما

---

(٥١) ص ٢٢١ .

(٥٢) أنظر صفحات ٣٢ و ٤٦ و ٥٦ و ٦٩ و ٧٠ .

أتضح من خلال دراسته للفتوح النظم العسكرية وأهم الأسلحة التي استخدمت في الجيش الإسلامي ، ومعاملة الأسرى ونظام الفداء المتبع بين الدولة الإسلامية وأعدائها[٥٣] .

وكان أبو يوسف يتدخل برأيه في عرضه لبعض القضايا السياسية والعسكرية التي بقيت محل نقاش إلى عهده كقوله في مسألة قتل الأسرى أو الفداء بهم. " وأنا أقول الأمر في الأسرى إلى الإمام فإن كان أصلح للإسلام وأهله عنده قتل الأسرى قتل ، وإن كانت المفاداة بهم أصلح فادى بهم بعض أسارى المسلمين "[٥٤] . ويقول أيضا في مسألة توزيع الغنائم : " وإذا غنم المسلمون غنيمة من أهل الشرك فأحب إلى أن لا تقسم حتى تخرج من دار الحرب إلى دار الإسلام لأنها ليست بمحرزة في دار الحرب " . ثم يستدل على صحة رأيه هذا بما فعله الرسول ﷺ في غزوة بدر[٥٥] .

وهكذا نلاحظ أن أبا يوسف لم يكن مجرد سارد للوقائع السياسية والعسكرية وإنما كان يتدخل بعلمه وفقهه في القضايا السياسية والعسكرية التي مازالت تشغل بال القائمين على السلطة .

وعلى نفس المنهج تدخل أبو يوسف برأيه كما ورد في كتاب الخراج بخصوص العلاقات الخارجية بين الدولة الإسلامية والدول المجاورة ،

---

(٥٣) صفحات ٢٢٧ - ٢٣٢ .

(٥٤) ولكن أبا يوسف يذكر في الوقت نفسه ما يشير إلي تفضيله الفداء على القتل فيقول : " وقد روى عن عمر بن الخطاب قوله لأن استنقذ رجلا من المسلمين من أيدي الكفار أحب إلي من جزيرة العرب " أنظر الخراج، صفحات ٢٣٢ و ٢٣٣ .

(٥٥) الخراج ، ص ٢٣٣ .

فتحدث عن السفراء أو رسل الدول وكيفية التعامل معهم والتثبت من أشخاصهم عند دخولهم حدود الدولة الإسلامية ثم أسلوب التعامل الرسمي معهم فترة وجودهم في دار الإسلام أو عند تركهم لها [٥٦]. كذلك بين الكتاب وضع المستأمنين من رعايا الدول الأخرى فترة وجودهم في دار الإسلام [٥٧]. ولم يهمل الكتاب بلفتة سريعة من المؤلف موضوع الجاسوسية وموقف الإسلام منها وبيان عقوبتها والوقاية منها [٥٨].

فإذا أضفنا إلى هذه الموضوعات السياسية والعسكرية ما اشتمل عليه الكتاب من معلومات أساسية وأولية عن فترة حكم الخليفة هارون الرشيد كفترة ازدهار سياسي وعسكري، اتضح لنا قيمة هذا الكتاب في الجانبين السياسي والعسكري.

تلك أهم المجالات التاريخية التي اشتمل عليها كتاب الخراج لأبي يوسف، وليس معنى ذلك خلو الكتاب من مجالات أخرى فالمؤلف نفسه أحد كبار فقهاء الحنفية وأحد علماء الحديث والقرآن ثم هو قاض القضاة، فلا يخفى علمه وثقافته الواسعة، بدراسة الطبقات والأدب إلى غير ذلك من علوم عصره.

---

(٥٦) الكتاب، صفحات ٢٢٣ وما بعدها.

(٥٧) نفس الصفحات عن هذا الموضع زيدان، أحكام الذميين، صفحات ٤٦ - ٥٦.

(٥٨) الخراج، صفحات ٢٢٥، ٢٢٦.

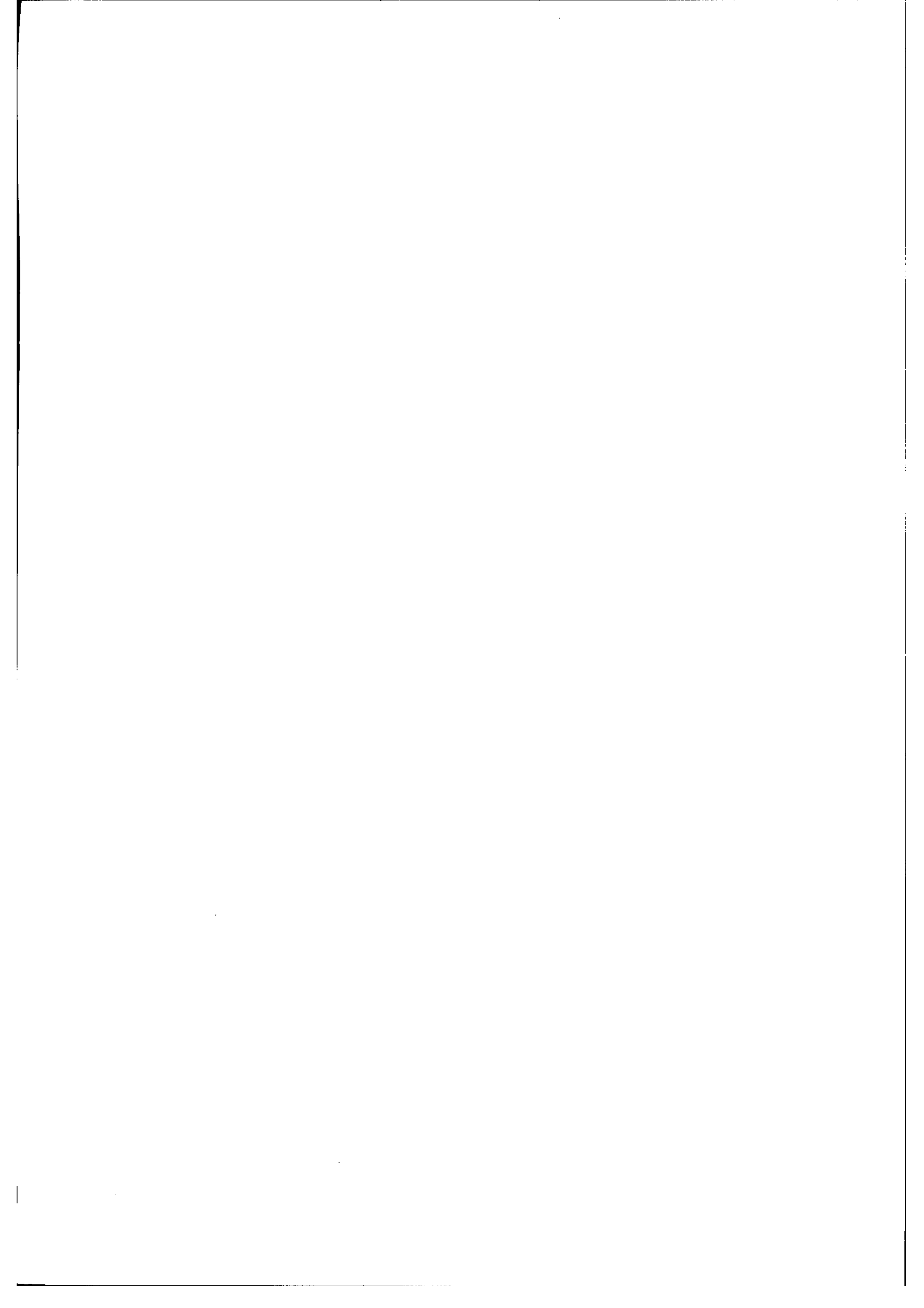
الفصل الثالث

الأوضاع السياسية في المشرق الإسلامي

زمن الماوردي

محتويات الفصل :

- تعريف بالماوردي
- أهم القوى السياسية في المشرق
- الخلافة العباسية
- الدولة البويهية
- الزياريون
- الغزنويون
- السلاجقة



الأوضاع السياسية في المشرق الإسلامي زمن الماوردي

يعتبر الماوردي من علماء ومفكري عصره المشهود لهم والمعترف بفضلهم في الحياة الفكرية والإدارية الإسلامية في القرنين الرابع والخامس الهجريين / العاشر والحادي عشر الميلاديين بصفة خاصة [١] كما أنه يعتبر من أنبغ المفكرين المسلمين في التنظير السياسي على وجه العموم[٢]، بالإضافة إلى إنجازاته العلمية في المجالات الأخرى في فروع الفقه والأدب والحديث وغيرها[٣].

وكما يفهم من الروايات التي اهتمت بترجمة حياة هذا العالم الجليل أنه بدأ حياته بالبصرة، ففيها كان مولده وإليها ينسب "بالبصري"[٤] ورغم أنه اشتهر بالماوردي فليس ذلك اسما له ، حيث ورد اسمه على النحو التالي "أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب" ، ومن ثم فإن أبا الحسن كنية له وعلى بن محمد اسمه واسم أبيه [٥] أما لقبه أو شهرته التي عرف بها فهي الماوردي التي ارتبطت بماء الورد حيث يبدو أن الماوردي أو أحد أباءه كان يعمل أو يبيع ماء الورد في مدينة البصرة ومن هنا ارتبط بعالمنا الكبير هذا اللقب طوال حياته وبعد مماته[٦].

---

(١)ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ص ٤٤٤ .

(٢) السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق الطناحي والحلو ، ج ٥ ، ص٢٦٧ كذلك :
Rosenthal, Bolitical thought inmedieval Islam, Cambridge, 1968, p.236.

(٣) أنظر : مقدمة أدب الدنيا والدين.

(٤) السبكي ، نفس الكتاب والجزء ، ص ٢٦٧ .

(٥) أنظر : مقدمة كتاب الأحكام السلطانية التي قام بها خالد رشيد الجميلي.

(٦) ابن خلكان ، صفحات ٤٤٤ وما بعدها.

وقد ولد الماوردي في البصرة سنة (٣٧٤هـ/ ٩٧٤م) ، وحصل على أيدي أساتذتها علومه البدائيةالتي اتسمت بالتنوع في المعرفة ، ثم اتجه بعد ذلك إلى دراسة الفقه والحديث بصفة خاصة ، فنعرف من أساتذته الصيمري [٧] (ت ٣٨٦هـ ٩٩٦/ م) والاسفراييني[٨] (أبو حامد ت ٤٠٦هـ / ١٠١٥م) وغيرهما .

فلما اشتد عود الماوردي وزاد نبوغه، لم يقتصر في التلقي وأخذ العلم على البصرة وأستاذتها، وإنما بدأ في الطواف والترحال طلبا للعلم وسعيا إلى المزيد. ومن ثم كان لابد لعالمنا أن يحط رحاله على بساط بغداد التي كانت تعتبر إحدى وأهم مدينة من مدن النور والمعرفة في عصره، فوصلها واستقر بها، وراح ينهل من علمائها واغترف من بضاعتهم فيزداد بها علما على علمه، ثم تزداد شهرته، بحديث علماء العاصمة عن نبوغه، مما جعله مرشحا لتولي القضاء في بعض النواحي ثم ولاية القضاء في بغداد نفسها[٩]، فتزداد نجوميته العلمية والفقهية فيصل إلى منصب أقضى القضاة في عهد الخليفة القائم بأمر الله (٤٢٢-٤٦٧ هـ/ ١٠٣١ - ١٠٧٥م)[١٠] ويصبح الماوردي من أقرب المقربين للخلفاء والأمراء [١١] كذلك لم تفقده

(٧) الصيمري : أبو القاسم عبد الواحد بن عبد الحسين ، وهو من أقطاب فقهاء الشافعية بالبصرة . عنه أنظر : الشيرازي ، طبقات الفقهاء ، ص ١٢٥ .

(٨) الأسفراييني : وهو أحمد بن أبي طاهر ، عنه أنظر : السبكي ، طبقات الشافعية، ج ٣، ص, ٢٣٩ وكذلك الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج ٤ ، ص, ٣٦٩

(٩) الخطيب ، نفس الكتاب والجزء ، ص ٣٦٨ .

(١٠) السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٩٠ .

(١١) الواقع أن الماوردي كسب احترام الجميع بعلمه ولباقته فبالإضافة إلى تقدير خلفاء العباسيين=

المكانة التي احتلها في الوسط السياسي والإداري مكانته العلمية والفقهية بين أقرانه وتلامذته ، فكانوا يرتضونه إماما للمذهب الشافعي الذي كان ينتمي إليه الماوردي كمذهب فقهي[١٢] .

وللماوردي مدرسته وتلامذته الذين تتلمذوا على يديه ، ويأتي في مقدمة هؤلاء الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ / ١٠٧٠م) صاحب تاريخ بغداد وعبد الملك بن إبراهيم الفرضي المعروف بالمقدسي (ت ٤٨٩هـ / ١٠٩٥م) وأبو الفضائل محمد بن أحمد الربعي الموصلي (ت ٤٩٤هـ / ١١٠٠م) وروى عنه الحديث كثيرون منهم ركن الإسلام عبد الواحد بن عبد الكريم القشيري (ت ٤٩٤هـ / ١١٠٠) وعلي بن سعيد المعروف بأبي الحسن العبدري (ت ٤٩٣هـ / ١٠٩٩م) وعبد الغني بن نازل (ت ٤٨٦هـ / ١٠٩٣م) وغيرهم[١٣] .

أما مؤلفات الماوردي فهي عديدة ومتنوعة أيضا فمنها ما يخص الفقه مثل "الحاوي"[١٤] الذي يعتبر من أهم كتب الفقه الشافعي و "الأحكام السلطانية"[١٥] الذي يتناول نظم الحكم والإدارة في الإسلام و "نصيحة

= له ، وجدنا ملوك البويهيين الشيعة والذين كانت لهم السيطرة الفعلية على مقاليد الأمور بمركز الخلافة يجلون ذلك الفقيه قاضي القضاة الماوردي لعلمه ومواقفه. أنظر ياقوت ، معجم الأدباء ، ج٥ ، ص ٤٠٧ ، أبو زهرة ، أبو الحسن البصري ، الماوردي ، مجلد٧٦ سنة ١٩٧٦م، صفحات ٥٣ وما بعدها.

(١٢) ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج ١٢ ، ص ٨٥ .

(١٣) الماوردي ، نصيحة الملوك ، تحقيق الحديثي ، ص ١٢ .

(١٤) يقع في ٢٣ مجلداً ، طبع منه كتاب أدب القاضي .

(١٥) طبع عدة طبعات آخرها في بغداد بتحقيق الجميلي في بغداد ١٩٨٩م.

الملـــوك "[١٦] و " أدب الدنيـــا والدين "[١٧]، و " معـرفة الفـضائل "[١٨] و " الأمـثـال والحكم "[١٩] وهي كتب تبحث في القيم العليا لتحقيق الحياة الأفضل سواء في قمة المجتمع الإسلامي ممثلا في سلطته السياسية أو في سائر طبقاته وفئاته الأخرى ، وهناك كتب أخرى اتسمت بالتخصص الدقيق في مجال دراستها ككتاب الحسبة[٢٠] أو كتـاب قـوانين الوزارة وسياسة الملك[٢١] وهي من الكتب التي ركزت اهتمامها في نظام بعينه أو وظيفة بذاتها كالحسبة والوزارة .

ومع كثرة هذه المؤلفات فإن هناك بعضها مازال مفقودا لم نعثر عليه بعد وأهم هذه اللكتب المفقودة كتاب في البيوع وكتاب في النحو وكتاب في الإقناع وهو في الفقه الشافعي وغيرها مما يدل على كثرة مؤلفات فقيهنا وعـالمنا الماوردي وتنوع اتجـاهاته في التـأليف بين الفـقـه والحـديث واللغـة والأدب ، ناهيك عن باعه الطويل ، وذهنه المتقد في مجال الفكر السياسي كما سيتضح لنا .

وقد التزم الماوردي في منهج كتبه ومصادر مؤلفاته بما يتفق وتكوينه الديني ، فقد جعل كتاب الله على قمة مصادره التي يستقي منها مادته ، ويتناول منها حكمته ، ويضرب من خلالها أمثلته ، ثم يهتدي بعد ذلك

---

(١٦) تحقيق الحديثي ، بغداد ، ١٩٨٦ .

(١٧) طبع عدة مرات .

(١٨) وهو مخطوط لم يطبع .

(١٩) مطبوع .

(٢٠) مخطوط لم يطبع .

(٢١) تحقيق حسن عبد الهادي .

بالأحاديث الشريفة والسنة العطرة وما هو موروث عن الخفاء الراشدين، ويعترف عالمنا بهذا الاتجاه المنهجي على صفحات كتبه فيقول : " . . ولا نعتمد في شئ نقوله على هوانا دون أن نحتج لما نقوله فيه ونذكره بقول الله جل وعز ، المنزل في كتابه وأقاويل رسوله ﷺ في سننه وآثاره ، ثم سير الملوك الأولين ، والأئمة الماضين والخلفاء الراشدين ، والحكماء المتقدمين في الأمم الخالية، والأيام الماضية [٢٢].

ورغم هذا الالتزام الذي يتضح في منهج الماوردي، فإن الرجل لم يكن يرى تناقضابين ذلك الالتزام وبين التفكر والتأمل، بل كان يلزم نفسه أحيانا بطرح القضايا التي يغوص بفكره ويجتهد برأيه في وضع حلول لها ، ولم ير في كثير من قضايا الفكر السياسي التي كان يطرحها للنقاش الاكتفاء بالأدلة الشرعية لإبداء الرأي فيها بل كانت لديه قدرة فائقة في الاستناد إلى الأدلة العقلية ومزجها بالأدلة الشرعية فلا يجد بينهما تناقضا مما يقوي من حجته ويدعم برهانه في نظرته[٢٣] . ولم يكن الماوردي في عرضه لمادته وأسانيده يهمل الرأي الآخر بل كان يذكره وهي موضوعية تذكر له في منهجه ، وكان يراعي هذا الرأي الآخر حتى لو كان بمثابة الشذوذ للقاعدة فيرى من دواعي الأمانة والدقة تسجيل هذا الشذوذ، أنظر إلى قوله على سبيل المثال في وجوبية الخلافة : "وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب

(٢٢) نصيحة الملوك ١٨ و ٤٦٥ ، كذلك : Rosenthal, Op. Cit, p. 28 .

(٢٣) عنون الماوردي مثلا إحدي أبواب كتابه "أدب الدنيا والدين" (بفضل العقل وذم الهوى) حيث جاء في مقدمة هذا الباب قول الماوردي "وأسس الفضائل وينبوع الآداب هو العقل الذي جعله الله تعالى للدين أصلا وللدنيا عمادا، فأوجب التكليف بكماله وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه" . أدب الدنيا والدين ، ص ٢ .

بالإجماع وأن شذ عنهم الأصم "[٢٤] وقوله : "واختلف في وجوبها هل وجبت بالعقل أو بالشرع "[٢٥] وتلك عبارات علمية دقيقة تشير إلى منهج صاحبها في تناول القضايا المطروحة للبحث . ومع هذه الدقة العلمية لم تغب عنه روح الفقيه التي صاحبته في كتابته، حيث كان يعتمد على الآيات القرآنية والإحاديث الشريفة كما ذكرنا من قبل . ففي مقدمة كتابه نصيحة الملوك[٢٦] على سبيل المثال تجد تلك الازدواجية لا تفارقه وتميز كتابته السياسية أو الأدبية أو التاريخية التي لا تنفصل عن روحه الدينية ، فيتحدث عن أسباب اهتمامه بإسداء النصح إلى الحكام ووجوبية ذلك فيقول : " وليس من حق النصيحة متابعة الهوى ، ولا من خاصة الحق موافقة الشهوات، وكيف يكون كذلك ؟ والله جل وعز يقول : "ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن "[٢٧] ، ويقول الرسولﷺ: "أخوف ما أخاف على أمتي الهوى وطول الأمل "[٢٨]. وذلك مثال واحد لمئات الأمثلة التي رافقت الماوردي في كتاباته ، فلم ينس أبدا كما قلنا روحه الدينية التي صارت سمة مميزة له في مؤلفاته العديدة.

البيئة السياسية للماوردي:

عاش الماوردي كما قدمنا في الربع الأخير من القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس ، وهي فترة من الفترات الساخنة بتياراتها السياسية

(٢٤) الأحكام السلطانية ، ص ٥ .

(٢٥) نفسه .

(٢٦) أنظر ، صفحات ٧١ وما بعدها.

(٢٧) سورة المؤمنون (اية ٧١) .

(٢٨) أنظر هذه الأمثلة في مؤلفات الماوردي وخاصة أدب الدنيا والدين ونصيحة الملوك.

والمذهبية ، فقد تعددت فيها القوى السياسية وتصارعت فيما بينها ، بحيث أصبح الصراع وتعدد القوى هو القاعدة التي تحكم العلاقات السياسية وتحولت وحدة العالم الإسلامي ممثلة في خلافة واحدة مهابة الجانب، تتبع لإدارتها ولايات المشرق والمغرب زمن العباسيين(٢٩) الأوائل من قبيل الذكريات التي كانت، أو الأحلام المنشودة التي يصعب تحقيقها ، فالخلافة العباسية لم تعد وحدها ممثلة لوحدة العالم الإسلامي ، وإنما صار ينازعها في أمر السيادة كل من الخلافة الأموية في الأندلس، وخلافة أعتى من الأولى وأشد وهي الخلافة الفاطمية في إفريقية ومصر والشام وتعمل على مد نفوذها إلى العراق أيضا .
ولم تستطع الخلافة العباسية بوصفها خلافة مشرقية بعد أن ضاع منها فعلا سلطانها في المغرب أن توحد قوى المشرق تحت زعامتها وإنما وجدنا هذه القوى المشرقية تتصارع فيما بينها، ويتصارع بعضها مع الخلافة التي فقدت هيبتها على الجميع ، فسقطت أخيرا فريسة لهذا الصراع الذي شارك فيه لسوء حظ الخلافة بعض القوى الشيعية مثل البويهيين الذين أجهزوا على ما تبقى من هيبة للخلافة العباسية ، في ظل هذه الظروف القاسية عاش مفكرنا الماوردي وهو الفقيه الشافعي السني الذي لابد أن تكون درجة تأثره بتلك الأحداث التي غلب عليها الصراع وواكبتها الحروب أكثر من غيره ، فطبيعة الفقهاء وأهل العلم على مر العصور رافضة للحروب والصراعات داخل الأمة الواحدة ، ولا يمكننا الوقوف على هذه الظروف السياسية إلا بالتعرف على أهم هذه القوى السياسية التي شاركت بدورها في هذا الصراع .

---

(٢٩) ابن الطقطقي ، الفخري في الآداب السلطانية ، ص ١٥٥ . والجهشياري ، الوزراء والكتاب ، ص ١٢٤ وما بعدها .

الخلافة العباسية :

فقدت الخلافة العباسية هيبتها ومركزيتها منذ منتصف القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي وذلك بتحكم قادة الجيش من الأتراك في مصائر الأمور السياسية والعسكرية بالدولة ثم بتحكمهم في مصائر الخلفاء أنفسهم(٣٠) . وزادت الأمور سوءا بدخول طابع المنافسة والصراع بين هؤلاء القادة وتشكيلهم للأحزاب العسكرية التي ترمي إلى خدمة أغراض شخصية علي حساب المصلحة العامة التي كانت الخلافة تمثلها وتحافظ عليها من الناحية النظرية(٣١) .

ونظرا لأن أحزاب العسكريين من الأتراك الذين تغلبوا على آمور الخلافة دفعتهم مطامعهم في الاستئثار بالسلطة ، لذلك انتزعوا السلطة المدنية من أربابها وراحوا يتحكمون في المناصب المدنية كالوزارة ، ويمنحون أنفسهم المسئوليات الإدارية والمالية التي لا يحسن العسكريون القيام بها، مما أوجد الصراع بين العسكريين والمدنيين (٣٢)، وكل ذلك على حساب سلطان الخلافة . وفي ظل هذا النظام العسكري وجدنا السلطة المركزية التي كانت تمثلها الخلافة زمن العباسيين الأوائل قد انكسرت فعاليتها وضاعت

---

(٣٠) ابن الطقطقي ، ص ٢٤٣ ، كذلك : Muir, The Caliphate, its rise decline and fall, p. 529.

(٣١) ابن دقماق ، الجوهر الثمين في سير الملوك والسلاطين ، ص ٤٣ ديومبين، النظم الإسلامية ، ترجمة السامر والشماع، ص ١٦١ ، كذلك :
ERIC, Muhammad's People . PP. 406-407 .

(٢٣) الهمداني ، تكملة تاريخ الطبري، تحقيق كتمان ، ج ١ ، ص١٠٩ ، كذلك: الكبيسي ، عصر الخليفة المقتدر بالله ، ص ٢٦١ .

هيبتها سواء كان ذلك في المركز أو في الولايات التابعة [٣٣] . ففي مركز الدولة وجدنا أغلب الخلفاء قهد استسلموا لغلبة قادة الأتراك الذين راحوا يبطشون بكل خليفة تسول له نفسه أن يقاوم حكمهم وتحكمهم [٣٤]، كما أنه باشتعال الفتن المستمرة بين قادتهم زادوا الطين بله ، فأرهقوا الناس بأعباء تلك الحروب ماليا ومعنويا ، مما كان يلقي بمزيد من الاهانات في حق الخلفاء الذين لم يعد لهم قدرة على حماية الرعية من هذه الأهوال [٣٥] .

وتشير الدلائل أن كل المحاولات التي بذلتها الخلافة العباسية مستعينة بالسلطة المدنية أو بالأحرى بقايا المدنيين في الجهاز الإداري للحد من نفوذ هؤلاء العسكريين لم تحقق أهدافها [٣٦] . وذلك أن بعض الخلفاء لجئوا إلى محاولة الإيقاع بين قادة الجيش من الأتراك [٣٧] أو محاولة اجتذاب فرقة من الفرق أو حتى محاولة فصم عرى الولاء بين جند الأتراك وقادتهم [٣٨] وذلك بقصد التأثير على هذه السطوة العسكرية لقادة الأتراك ، ولكن هذه

---

(٣٣) فتحي أبو سيف ، خراسان ، تاريخها السياسي من سقوط الظاهريين إلى بداية الحكم الغزنوي ، صفحات ١٢ وما بعدها .

(٣٤) الذهبي ، تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام ، ج ١٤ ، صفحات ١٢ و ١٣ .

(٣٥) الهمذاني ، التكملة ، ج ١ ، صفحات ٥١ وما بعدها ، وابن الجوزي ، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، ج ٦ ، صفحات ٢٠٥ وما بعدها .

(٣٦) السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٥٨ .

(٣٧) أنظر مثلا للمحاولات التي بذلها كل من الخليفة المتوكل (٢٣٢-٢٤٧ / ٨٤٧-٨٦١) والمستعين (٢٤٨-٢٥٢ / ٨٦٢-٨٦٦) في مقاومة النفوذ السياسي لقادة الأتراك ، ابن الطقطقي ، الفخري ، ص ٢٤٣ وكذلك : Muir, The Caliphate, p. 529.

(٣٨) أنظر مثلا لمحاولات كل من المعتز بالله (٢٥٢-٢٥٥ / ٨٦٦-٨٦٩) والمهتدي بالله (٢٥٥-٢٥٦ / ٨٦٩-٨٧٠) عن ذلك أنظر ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج٥ ، ص ٣٤١ وما بعدها . والذهبي ، نفس الكتاب ، ج ١٤ ، صفحات ١٢ و ١٣ .

المحاولات كما قلنا لم تنجح ، بل كانت أحيانا تؤدي إلى نتائج عكسية ، فتزداد هيبة العسكريين، ويزداد معها تقلص نفوذ الخلافة . وربما كان السبب في هذا الفشل يرجع إلي طبيعة الأتراك التي تتسم بعدم الاستقرار، فهم متقلبون في ولائهم، وذلك بسبب جشعهم وحرصهم علي إرضاء من يدفع لهم أكثر(٣٩)، فإذا قررنا أن الخلافة كسلطة قد تم الحجر عليها ، وأصبح قادة الأتراك هم الذين يتولون أو يتحكمون في شئون الدولة الإدارية والمالية ، فلا تتعجب بعد هذا أن تفشل محاولات الخلفاء في استعادة هيبتهم على مركز حكمهم .

وصاحب هذا الارتباك الإداري تفشي الظواهر المرضية كالرشوة والمصادرة ، فأصبحت الوظائف والمناصب العليا تقلد لمن يشتريها دون مراعاة للكفاءة(٤٠) ، وقد اشترك بعض خلفاء العباسيين وشاركوا بدورهم في تعميم هذه الأمراض الاجتماعية التي تسببت في ضياع هيبة الخلافة ، وذلك بمشاركة الخلفاء للوزراء وقادة الجيش في قبول الرشاوي والإقدام على المصادرات بحيث أصبحت القاعدة التي تحرك أصحاب المناصب هي كيف يحافظون على ما بيدهم عن طريق أرشاء رؤسائهم ثم يقومون بدورهم على جمع الأموال بالطرق غير المشروعة(٤١) . وهكذا فقدت الدولة العباسية انضباطها الإداري ويكفي أن نذكر على سبيل المثال أن منصب الوزارة في عهد الخليفة المقتدر بالله (٢٩٥-٣٢٠هـ /

(٣٩) ديمومبين ، النظم ، ص ١٦١ .
(٤٠) عريب ، صلة تاريخ الطبري ، صفحات ٢٩ وما بعدها .
(٤١) الصابي ، الوزراء أو تحفة الأمراء ، صفحات ٣٢٥ وما بعدها .

٩٠٧-٩٣٢م) تبدل عليه أثنى عشر وزيرا[٤٢] ، وصدر أمر تقليد الوزارة في عهد هذا الخليفة أربع عشرة مرة[٤٣] ، فإذا كان هذا حال الوزارة فما ظنك بالمناصب والوظائف التي تدنوها مرتبة؟!

وإذا كان قادة الأتراك قد انقضوا بمالهم من مخالب على سلطة الخلافة فأفقدوها هيبتها كما ذكرنا من قبل فإن خلفاء العباسيين في تلك الفترة شاركوا بدورهم في ضياع تلك الهيبة وذلك بمشاركتهم في تلك المفاسد التي أنغمس فيها قادة الأتراك من ناحية ، ثم بتسليم بعض خلفاء هذه الفترة زمام الأمور السياسية والإدارية لخدمهم وحاشيتهم ونسائهم[٤٤] مما أدى إلى تفاقم الأحوال وازديادها سوءا فأصبحت الظاهرة العامة هي زيادة عدد هؤلاء الخدم حتى وصل عندهم إلي مايزيد عن عشرة آلاف في عهد الخليفة المكتفي (٢٨٩-٢٩٥هـ/ ٩٠٢-٩٠٨م)[٤٥] وزاد عددهم أكثر من ذلك في عهد المقتدر ، فترتب على ذلك إرهاق الميزانية العامة للدولة ثم أدى ازدياد عددهم أيضا إلى تمكنهم من القيام بدور فعال في السياسة العباسية[٤٦] ، فأصبح بعض الخلفاء يعتمدون على تأييد هذه الحاشية في مواجهة الخصوم أو المعارضين[٤٧] . فساعد ذلك على تعاظم دور هذه الحاشية ، وبدأنا نسمع عن بعض هؤلاء الخدم وقد تبوؤا مراكز قيادية في

---

(٤٢) عريب ، الصلة ، ص ٣٦ .

(٤٣) الصابي ، نفس الكتاب ، صفحات ٥٢ وما بعدها.

(٤٤) منز ، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ترجمة أبو ريده ، ج٢ ، ص ١٧٨ .

(٤٥) ابن الطقطقي ، الفخري ، ص ٢٦٠ .

(٤٦) ابن الطقطقي ، الفخري ، ص ٢٦٠ .

(٤٧) الديار بكري ، تاريخ الخميس ، ج ٢ ، ص ٣٦٤ .

الدولة من أمثال سوسن الحاجب أو نصر الحاجب وغيرهما[٤٨] . وكان نفوذ هذه الحاشية يصل أحيانا إلى التدخل في تولية أو عزل الوزراء حسب مصالحهم الشخصية وليس بما يتفق مع المصلحة العامة للدولة . وقد بلغ من شأن الحاشية ومدى تدخلها في السياسة العامة أن أنكر عليها قادة الأتراك ما وصلت إليه من جاه وطالبت القيادات التركية بعض الخلفاء تقليم أظافر هذه الحاشية حتى لا يعلو صوتها فوق صوت القيادات العسكرية[٤٩] .

ولم يكن أمام الخلافة بعد هذا التدهور إلا الاعتراف الرسمي بما حل عليها من ضعف فكان الإقرار بنظام أمرة الأمراء في عهد الخليفة الراضي (٣٢٢ - ٣٢٩هـ/ ٩٣٤ - ٩٤٠م) حيث عهدت الخلافة إلى كبار قادتها من الأتراك بإدارة الأمور السياسية والعسكرية في الدولة ، فزاد هذا النظام من سلطة قادة الجيش وعلت مرتبتهم ، وأصبح يخطب لأمير الأمراء على جميع المنابر ، وضاعت بجانبه سلطة الوزير[٥٠] .

ولكن نظام أمرة الأمراء لم يكن في حقيقته إلا حلقة من حلقات ضياع سلطة الخلافة في مركز حكمها ، حيث تجددت معه الاضطرابات ، وساد الصراع بين قادة الأتراك للوصول إلى هذا المنصب[٥١] . ويصف المؤرخون[٥٢] حالة الخلافة في ظل نظام أمرة الأمراء أنها ازدادت ضعفا على

(٤٨) الكبيسي ، عصر الخليفة المقتدر ، ص ١٢٧ .
(٤٩) الصابي ، الوزراء ، صفحات ٦١ وما بعدها .
(٥٠) السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، صفحات ٣٦٢ و ٣٦٣ .
(٥١) التنوخي ، نشوار المحاضرة، ج ٨ ص ٥٦ ، والدوري ، النظم الإسلامية، ج ١ ، ص ٦٠ .
(٥٢) أنظر الصولي ، أخبار الراضي والمتقي ، صفحات ٦٦ وما بعدها ، والصابي ، الوزراء ، صفحات ٢٣٦ و ٢٣٧ . الدوري ، النظم ، ص ٥٩ .

ضعفها حتى أن الخليفة الراضي نفسه لم يتمكن من دفع أرزاق الجند ولا أن يحصل على ما يكفي نفقاته الشخصية . أضف إلى هذا أن المنازعات التي شبت بين قادة الأتراك ، أوقعت الخلافة في مأزق تلك الخصومات ، فتلاعب قادة الأتراك بالخلفاء وأهانوهم ، كما أدت هذه الصراعات بينهم إلى تسهيل مهمة البويهيين الشيعة في الدخول إلى مركز الدولة العباسية ، والقضاء بالتالي على هذا النظام العقيم - أمرة الأمراء[٥٣]- ثم التحكم في الخلافة نفسها بدءا من (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م) حيث استمر حكم البويهيين للخلافة أكثر من قرن أو بالتحديد إلى سنة (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م) عندما دخل السلاجقة العراق وقضوا على الحكم البويهي[٥٤]، وخلصوا الخلافة من حكم البويهيين ليحل محلهم حكم السلاجقة، أما الخلافة فقد بقيت مغلوبة على أمرها .

وليس لدينا شك أن فترة حكم البويهيين للخلافة تعتبر من الفترات الحرجة في تاريخ العباسيين سواء كان ذلك من الناحية السياسية أو المذهبية . فقد أصبحت السلطة الحقيقية في أيدي ملوك البويهيين الذين أساءوا معاملة الخلفاء بحكم الاختلاف في المذهب[٥٥]، بل فكر البويهيون في بداية تسلطهم على العراق في إسقاط خلافة العباسيين، ولم يمنعهم من ذلك إلا مصالحهم السياسية ومن ثم بقي الخلفاء كالأسرى قد حددت

(٥٣) حمد الله مستوفي ، تاريخ كزيدة ، باهتمام براون ، ص ٤١٤ .

(٥٤) خواندمير ، حبيب السير ، صفحات ١٥٤ وما بعدها .

(٥٥) الصاحب بن عباد ، نصرة مذاهب الزيدية ، تحقيق ناجي حسن ، ص ١٦ ، كذلك عباس برويز ، ص ٧٨ .

إقامتهم ، وانتعشت فرق الشيعة بالعراق في حماية بني بوية [٥٦] ، وماذا تفعل الخلافة العباسية رجل السنة المريض، وقد نال خلفاء العباسيين أنفسهم من حكام وملوك البويهيين الاستهتار والظلم بل والعزل في بعض الأحيان .

وربما يتصور بعض الدارسين [٥٧] أن الخلافة لم يتغير حالها عما كانت عليه زمن سيطرة الأتراك من قبل ، وهم الذين نزعوا عن الخلافة سلطتها وضيعوا هيبتها ومن ثم لم يفعل بها البويهيون جديدا ولكننا نرى أن الجديد في عصر تحكم البويهيين أن ضياع هيبة الخلافة في العصر البويهي اتخذ طابعا عاما ، فقد استنكر عامة السنة من خلفائهم ذلك الخنوع للبويهيين الشيعة، ناهيك عن موقف فقهاء السنة وعلمائهم [٥٨] . وكنا نرى مثلا أن جند الأتراك وعامتهم في عصر سيطرة قادة الأتراك قبل ذلك يهبون ثائرين على قادتهم من أجل الخلافة التي تمثل الزعامة الروحية للسنة [٥٩] . أما الآن وفي ظل الحكم البويهي، فقد انتعش الشيعة على حساب مشاعر السنة، وهو أمر لم تشهده بغداد عاصمة العباسيين من قبل .

وليس غريبا أن ينتقل ضعف الخلافة في المركز الذي تبدت لنا مظاهره، بما ذكرناه إلى انهيار سلطة الخلافة في الولايات التابعة فقد كانت الخلافة في عصرها الأول(١٣٢-٢٣٢هـ/ ٧٥٠-٨٧٤م) تحكم أغلب

(٥٦) ابن الأثير ، الكامل ، ج٧ ، ص٤ ، كذلك: ARNOLD.The Caliphate, p. 68 .

(٥٧) حسن محمود وأحمد الشريف ، العالم الإسلامي في العصر العباسي، ص ٥١٦ .

(٥٨) ابن كثير ، البداية ، ج١١ . صفحات ٢٤٦و٢٤٩و٢٦٩ .

(٥٩) ابن الأثير ، الكامل، ج٦ ، صفحات ٩٤و٢١١ .

الولايات التابعة وفق النظام المركزي ، فحافظت بذلك على هيمنتها الإدارية وبالتالي على سعة مواردها الاقتصادية، فكانت تلك المظاهر من أهم دعائم قوة الخلافة وسيادتها في علاقتها مع الولايات التابعة[٦٠] . ولسنا في حاجة إلي دليل لإثبات أن قوة الخلافة في مركزها ساعدت على مركزية حكمها في الولايات التابعة لها فلما ضعفت الخلافة في المزكز أتاح ذلك الفرصة لحركات العصيان في صورها السياسية أو المذهبية أن تنطلق، فكثر المتغلبون على الأطراف وعمل كل منهم على الاستئثار بحكم الولاية التي تسلط عليها، وراح بقطع الروابط الإدارية والمالية التي كانت تربطه بعاصمة الخلافة ، بل ويعمل على التوسع ، فيضم إلى سلطاته ما أمكنه من الولايات المجاورة ، فأدى ذلك بطبيعة الحال إلى ظهور عدد من الدول والقوى السياسية التي كانت غالبا متصارعة بحكم الأطماع السياسية التي تغلبت على نفوس أمرائها وقادتها بل وفي اختلاف مذاهبها في بعض الحالات كما حدث مثلا بين الزيدية في طبرستان والسامانية في خراسان وما وراء النهر وغيرهما . ولم تكن هذه القوى أو تلك الدول تستشعر مهابة الخلافة كقوة عظمى ، وذلك لأن الجميع يعلمون أن الخلافة في مركزها غارقة في مشاكلها المستعصية من جراء تحكم قادة الأتراك وعبثهم بأمور الخلافة وهيبتها .

فإذا حكمنا على بعض الدول في بداية ظهور الاستقلال كالطاهرية (٢٠٥هـ/ ٨٧٢م) في المشرق والأغالبة (بدأت ١٨٤هـ/ ٨٠٠م) في

(٦٠) ابن طيفور ، كتاب بغداد ، راجعه الحسيني ، ص٧٤، كذلك :
.MALCOLM, The history of Rersia, Vol.I.P.115

المغرب أن تلك الدول راعت سلطان الخلافة، واستمرت على ولائها للخليفة العباسي معبرة عن ذلك بالالتزامات العسكرية والمالية التي تؤدي للخلافة[٦١]، فإننا يمكن أن نربط بين انهيار السلطة المركزية للخلافة في العاصمة وبين انهيار تلك السلطة وضعفها على الولايات أيضا، بحيث نجد أن الدول المستقلة في مرحلة مقبلة كالصفارية (بدأت ٢٥٤هـ/ ٨٦٧م) والسامانية (بدأت ٢٦١هـ/ ٨٧٤م) في المشرق أو الطولوينة (بدأت ٢٥٤هـ / ٨٦٨م) والإخشيدية (بدأت ٣٢٣هـ/ ٩٣٤م) في المغرب وغيرها سوف تختلف في روابطها وعلاقاتها مع الخلافة بحيث يمكننا أن نلاحظ بعض مظاهر التحدي بل وإعلان الحرب في بعض الحالات[٦٢] بين تلك الدول والخلافة ، مما يؤكد ضعف وانحلال الهيمنة الإدارية التي كانت تفرضها الخلافة على ولاياتها التابعة قبل ذلك .

واضطرت الخلافة أمام مشاكلها الاقتصادية أن تستسلم لرغبات حكام الأقاليم بالتسلط على ما تحت أيديهم أو في بعض الحالات الأخرى أن تمنح بعض الأقاليم لقادتها العسكريين تحت وطأة العجز المالي في مقابل تكفلهم

---

(٦١) ينطبق على هذه الدويلات إلى حد كبير مواصفات الإمارة العامة التي ترتبط برابطة التبعية للخلافة . أنظر الماوردي ، الأحكام السلطانية ، ص ٣٠، محمود إسماعيل ، الأغالبة ، ص ٥٣ ، فتحي أبوسيف ، المشرق الإسلامي بين التبعية والاستقلال ، ص ١٨٧ .

(٦٢) أنظر مثلا لمظاهر التحدي التي أبداها أحمد بن طولون تجاه السلطة المركزية في بغداد ممثلة في الموفق - أخو الخليفة المعتمد على الله- ، وكذلك إعلان الحرب بين الدولة الصفارية في المشرق ضد الخلافة في نفس فترة حكم المعتمد . عن ذلك أنظر البلوي، سيرة أحمد بن طولون، ص٨٦ . حسن محمود حضارة مصر في العصر الطولوني ، ص ٦٧، سيده كاشف، أحمد بن طولون، ص ٧٩ ، وعن حروب الصفارين ضد الخلافة أنظر الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، ج٨، ص ٢١ , وتاريخ سيستان ، تصحيح ملك الشعراء بهار، ص٢٢٦، كذلك : WATT, The Maiesty that was Islam p.163 .

برواتب الجند . ثم يتطرق إلى هؤلاء الطمع في الأنفصال بأقاليمهم ، مما ساعد على زيادة حركات الانفصال[٦٣] .

ولم يكن مستبعدا في ظل هذا التجزؤ السياسي الذي يرتكز على أسس واهية وقيادة متسلقة أن تنتشر في الولايات كثير من حركات المعارضة التي كانت دائما تحرث تلك الأوضاع السياسية والاجتماعية لصالح أهدافها، فأثاروا ا الفقراء على الأغنياء كما حدث في ثورة الزنج[٦٤] (القرن الثالث/ القرن التاسع) والقرامطة[٦٥] (نهاية القرن الثالث / التاسع) وغيرهما، فأدى ذلك إلي اضطرابات شديدة الوطأة ، وتغلبت أحيانا روح اليأس في إمكانية الإصلاح السياسي[٦٦] .

ولكن المعارضة التي استطاعت أن تتنفس بحق بعد طول كبت هي

---

(٦٣) عريب ، الصلة ، صفحات ١٤٤و ١٤٥ . الهمداني ، التكملة ج١ ، ص ٣٠١ .

(٦٤) تزعم فتنة الزنج شخص يدعى علي بن محمد بن أحمد ، أدعى أنه من نسل علي بن أبي طالب ، وأن كان قد أساء للعلويين فيما بعد . وتروى المصادر أن صاحب الزنج هذا تمكن من كسب قلوب العبيد بالبصرة ونواحيها، وامتد نفوذه إلى نواحي أخرى في العراق والبحرين والأهواز، فأشاع في هذه النواحي الفوضى والاضطرابات إلى أن قضى عليه زمن الخليفة المعتمد على الله بعد ما يقرب من خمسة عشر عاما سادتها الفتن من جراء هذه الحركة . عنها أنظر ابن الطقطقي، الفخري ، صفحات ٢٥٠ وما بعدها . والقرماني ، أخبار الدول وآثار الأول ، ج١ ، ص٤٥٥ ، السامر ، ثورة الزنج، ص ٧٨ .

(٦٥) القرامطة : وهي من الفرق الشيعية التي انتشرت دعوتها في بعض مناطق العالم الإسلامي، ورغم أنها ظهرت في الكوفة فإنها امتدت إلى البحرين وبعض مناطق الشام ، وتعتبر القرمطية من الحركات الثورية العنيفة التي راحت تحقق أهدافها سفك دماء المناوئين . وكان قادتها يظهرون في دعوتهم الرغبة في إعادة توزيع الثروة، مما زاد من تقرب الفقراء إليهم ، مما فرض علي الخلافة العباسية ضرورة التصدي لتلك الفرقة. عنها أنظر النوبختي ، فرق الشيعة، ص ٩٣ ، بندلي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ، ص ١٦١ .

(٦٦) الكبيسي ، عصر الخليفة المقتدر ، ص ٥٦٦ .

المعارضة الشيعية التي وجدت فرصتها بعد أن انشغلت عنها الخلافة العباسية، سواء كان ذلك في المشرق أو المغرب، واستطاعت الحركة الشيعية على مدى القرنين الثالث والرابع / التاسع والعاشر أن تستكمل مقومات وجودها، ثم تتوسع في انتشارها ، فلا تقتصر على مركز الحركة في الكوفة فقط، وإنما تمتد إلي أنحاء أخرى في الولايات الشرقية والغربية، فقد وجد الناقمون و المعارضون للخلافة السنية من الأسباب السياسية والاجتماعية ما جعلهم يلتفون حول العلويين ، وانضم إليهم كذلك من كانوا يضمرون في نفوسهم شعوبية حاقدة على خلافة العرب التي كانت تمثلها آنذاك الخلافة العباسية مؤكدة ببقائها كخلافة الصبغة العقدية للزعامة العربية(٦٧).

ومع اعترافنا أن بعض الحركات الشيعية كانت تطل برأسها بين الحين والآخر في العصر العباسي الأول ، بل استطاعت بعضها أن تنجح في تأسيس دويلات سياسية في الأطراف كدولة الأدارسة مثلا في المغرب (بدأت ١٧٢/ ٧٨٨) ، فأننا لابد أن نعترف بأن الخلافة العباسية استطاعت أن تفرض على هذه الحركات الشيعية حصاراً قويا ، فقضت على أغلبها في مهدها ، ولم تمكن بعضها الآخر من الانتشار والتوسع(٦٨) ولكن الأمـر اختلف في القرنين الثالث والرابع / التاسع والعاشر حيث نجحت الدعوة

---

(٦٧) نظام الملك ، سياست نامه، ترجمة الغزاوي ص ٤١ ، برويز ، ديالسه ، ص ١٣٨ ، كذلك MINOBSKY,Iran, Opposition.. pp. 197-198 :.

(٦٨) ابن عذراى ، البيان المغرب ، ج١، ص ١٠١، وابن الأثير ، للكامل ، ج٥ ، صفحات ٢ و ٩٠ .

الشيعية في تأسيس دول سياسية لها فقامت الدولة الزيدية في المشرق (منتصف القرن الثالث) ، ثم تمكنت القوى الشيعية من إعلان الخلافة الفاطمية في إفريقية (نهاية القرن الثالث) ثم امتدت أملاك هذه الخلافة إلى مصر والشام (في القرن الرابع) ، وتمكن القرامطة من الظهور في البحرين وانتشر دعاتهم في أماكن متعددة من بلاد الشام والكوفة وواسط واليمن والاحساء وغيرها ، مما يدل على منازعة النفوذ الشيعي من الناحيةالسياسية لنفوذ الخلافة العباسية ووصل هذا النفوذ الشيعي أقصى مداه عندما تجرأت إحدى الدول الشيعية في المشرق على أملاك الخلافة العباسية ثم وصل الأمر بهذه الدولة أن دخلت مركز الخلافة فسيطرت عليه . وتحكمت في مقاليد الأمور به ، تلك الدولة هي دولة البويهيين كما ذكرنا آنفا ، التي تعتبر من القوى السياسية الهامة في الفترة محل البحث .

الدولة البويهية :

لا يمكننا ونحن نتتبع عصر الماوردي من الناحية السياسية أن نتجاهل تلك الدولة التي استطاع حكامها أ يتغلبوا على مقاليد الأمور في مركز الخلافة العباسية، بالإضافة إلى مراكز حكمهم الأخرى في المشرق الإسلامي، مما جعل قوة البويهيين من أهم القوى السياسية في المشرق.

وعلى الرغم أن بويه الذي تنتسب إليه هذه الدولة، كان من عامة الناس في بلاد الديلم عند ظهوره بها مع بداية القرن الرابع / العاشر ، فإنه

(٦٩) ابن بابه ، رأس مال النديم ، مخطوطة، ص ٥٥ . وأبو الفدا، المختصر في أخبار البشر، ج٢، ص ٧٨ ، كـذلك : BOSWORTH,Military orginisation under the Buyyids, DER Islam, p.143.

قد أشيع فيما بعد أن ملوك البويهيين يرجع نسبهم إلى ملوك الفرس القدماء فأوصلوا نسبهم إلى بهرام كور الساساتي حتى تتأكد الصبغة الفارسية لهذه الدولة(٦٩).

وكان لبويه ثلاثة أبناء أسند إليهم تأسيس تلك الدولة الجديدة بدءوا حياتهم في خدمة بعض قادة السامانيين أمثال ماكان بن كالي ومن بعده مرداويج بن زيار. وهؤلاء الأبناء الثلاثة هم : أبو الحسن على بن بويه وأبو علي الحسن وأصغرهم أبو الحسين أحمد(٧٠).

وظل هؤلاء الأخوة في خدمة قادة السامانيين إلى أن تمكنوا واشتد ساعدهم ، فاستطاعوا بفرقهم العسكرية أن يسيطروا على بعض المراكز في المشرق مثل الكرج(٧١) وارجان(٧٢) وغيرهما ثم وصلوا في توسعهم إلى فارس والأهواز.

وتمكن البويهيون بمهادنة بعض القوى المشرقية أحيانا كما حدث مع السامانيين(٧٣) أو بالدخول في حرب مع بعضها الآخر كما حدث مع الزياريين وغيرهم أن يوطدوا ويوسعوا من أملاكهم في المشرق(٧٤) ثم اقتسم الأخوة الأملاك ، بعد أن وزعوا على أنفسهم الأدوار العسكرية تحت

(٧٠) هندوشاه النخجواني، تجارب السلف ، بتصحيح عباس اقبال ، صفحات ٢١٤و٢١٥ ، كذلك : BOSWORTH, Islamic dynastites, p.95.

(٧١) الكرج : مدينة بين همذان واصفهان ، عنها أنظر ياقوت ، معجم البلدان ، ج٤، ص ٤٤٦ .

(٧٢) أرجان : تقع بين شيراز ببلاد فارس وسوق الأهواز وأول من أنشأها قباذ بن فيروز بن أنوشروان ، عنها أنظر : ياقوت، ج١ ، ص ١٤٣ .

(٧٣) أبو الفدا ، المختصر ، ج٢ ، ص ٨٨ .

(٧٤) الكرديزي ، زين الأخبار ، ص ٣٠ .

القيادة العليا لأخيهم الأكبر علي بن بويه الذي جعل من فارس مقرا له ، وبينما أخذ الحسن على عاتقه استكمال بعض الفتوحات في الشرق على حساب السامانيين وغيرهم (٧٥) سار أحمد ناحية الغرب لاقتحام العراق التي كانت تعاني من الفوضى السياسية نتيجة الصراعات المحتدمة بين قادة الأتراك في ظل نظام أمرة الأمراء الذي أثبت فشله . ومن ثم لم يجد أحمد ابن بويه صعوبة في دخول العراق، ولم يعد أمام الخليفة العباسي المستكفي (٣٣٣-٣٣٤هـ/ ٩٤٤-٩٤٦م) إلا أن يرحب بمقدم البويهيين ترحيب المضطر الذي فرض عليه استقبال خصومه، بل وصل الأمر إلي المبالغة في الترحيب عندما أعلن الخليفة منح الأخوة الثلاثة الألقاب الفخرية ، فلقب الأخ الأكبر علي بعماد الدولة ولقب الحسن بركن الدولة أما أحمد فلقب بمعز الدولة(٧٦) .

واستطاع البويهيون أن يخضعوا لحكمهم أغلب الولايات الفارسية بالإضافة إلى العراق ، وقد ازداد نفوذهم على حساب السامانيين والزياريين وغيرهما من القوى المحلية في المشرق(٧٧) . ونظرا لأ البويهيين خرجوا في بداية أمرهم من أرض الديلم حيث كانت الدولة الزيدية الشيعية

---

(٧٥) خونتمير ، حبيب السير ، جلد دوم ، ص ٣٦١ .

(٧٦) السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٦٧ ، برويز ، دياله، صفحات ٥٧ وما بعدها أريري ، شيراز ، ترجمة سامي مكارم ، ص ٧٢ .

(٧٧) مع اعترافنا بامتداد نفوذ البويهيين في المشرق على حساب السامانيين ، فإن هذا التوسع لم يشمل ولاية خراسان كما تصور بعض الدارسين (أنظر مثلا ما كتبته د. فوقيه حسن في هذا الشأن في دراستها عن إمام الحرمين الجويني ، العدد ٤٠ من أعلام العرب ، ص٣٠) فقد بقيت ولاية خراسان بعيدة عن النفوذ البويهي إلى أن سقطت الدولة السامانية وانتقلت خراسان إلي الغزنويين. فتحي أبو يوسف ، خراسان، تاريخها السياسي ، صفحات ١٦٣ وما بعدها .

مسيطرة سياسيا ومذهبيا فقد عرف آل بويه بتشيعهم ، وأن اختلف في اتجاههم ، فيرى البعض[٧٨] أنهم على المذهب الزيدي ويرى البعض الآخر[٧٩] أنهم أمامية أثني عشرية .

ورغم تشيع البويهيين فإنهم حافظوا على الخلافة العباسية السنية بعد أن كان معز الدولة قد فكر فعلا في إمكانية استبدالها بخلافة شيعية . ويفسر بعض المؤرخين عدم إقدام معز الولة على إلغاء الخلافة العباسية من خلال حرصه على سلطانه الذي يمكن أن يظل قويا مهابا بجانب خليفة مغلوب على أمره ليس له مهابة في نفوس جند معز الدولة الشيعة بينما يختلف الأمر تماما إذا كانت التبعية لخليفة شيعي ، حيث يصبح نفوذ معز الدولة الروحي لا وزن له بجانب نفوذ الخليفة الشيعي وذلك مبرر له وجاهته في إحجام معز الدولة وتردده ثم رفضه إلغاء الخلافة العباسية فأبقى عليها . ولكننا نعتقد أن البويهيين وضعوا في اعتبارهم أيضا النتائج الخطيرة التي يمكن أن تحدث إذا ما أقدموا على إلغاء الخلافة العباسية وهي التي تمثل الزعامة الروحية للمذهب السني ، فقد كان يوجد في المشرق الإسلامي قوى ودول سنية على رأسها الدولة السامانية . التي كانت تقف للبويهيين بالمرصاد ، ودخلت معهم في حروب عديدة ، وكانت تلحق بجيوشهم الهزائم في بعض مراحل الصراع[٨٠] ، وكان السامانيون يتابعون عن كثب

(٧٨) برويز ، دياله، ص ١٤٦ .

(٧٩) حسن إبراهيم وعلى إبراهيم ، النظم الإسلامية ، ص ٦٣ ، وشوقي ضيف ، تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات ، ص ٤٨٥ .

(٨٠) ابن الأثير ، الكامل ، ج٧، ص ٢٣ ، قويم على ، قابوس وشمكير ، أرمغان ، شماره بكم فروردين ، ص ٤٦ .

تحركات البويهيين وتصرفاتهم تجاه الخلافة فأدرك البويهيون أن إلغاء الخلافة السنية سيثير عليهم غضب القوى السنية في المشرق الإسلامي، ناهيك عن الفتن والاضطرابات التي يمكن أن تحدث في العراق نفسه بسبب رفض علماء السنة وفقهائهم ومن خلفهم عامة السنة في مدن العراق. لذلك فضل البويهيون الإبقاء عل الخلافة العباسية، ليبعدوا عن أنفسهم تلك الصعاب والمشاكل، وخاصة أنهم اطمئنوا بداية أن الخلافة صارت شكلاً بلا معنى، فتحكموا فيها ووجهوا قراراتها إلى ما يخدم مصالحهم.

ونظرا لأن عماد الدولة لم ينجب فقد تحولت ولاية فارس وما يتبعها إلى أخيه ركن الدولة الذي ما لبث أن قسم أملاكه بين أبنائه، فجعل فارس وكرمان وارجان لعضد الدولة، بينما جعل الري واصفهان لمؤيد الدولة وهمذان والدينور لفخر الدولة[٨١].

ولكن سرعان ما تحللت الرابطة الأسرية التي اتسمت بها الأسرة البويهية في بداية ظهورها بفعل الأطماع السياسية، فقد طمع عضد الدولة في أملاك أبناء عمه في العراق، ودخلوا في حروب طاحنة، كان من نتائجها سيطرة عضد الدولة على العراق[٨٢]. كذلك وقعت الخصومة فيما بعد بين عضد الدولة وأخيه فخر الدولة(٣٦٩هـ/ ٩٧٩م)، مما اضطر الأخير إلى الاستعانة بالسامانيين[٨٣] ضد أخيه عضد الدولة مما جعل الأخير يستولى على أملاك فخر الدولة، ويتسع ملكه وتتعاظم هيبته إلى درجة

(٨١) برويز، ديالمة، ص ٦١.

(٨٢) نفس الكتاب، ص ٦٢ وما بعدها.

(٨٣) أبو الفدا، المختصر، ج٢، صفحات ١٢١و ١٢٢. وابن بابه، رأس مال النديم، ص ١٥٦.

جعلته يفكر مرة أخرى في إلغاء الخلافة العباسية[٨٤] ثم تراجع عن الفكرة تخوفا من ردود الفعل التي تحدثنا عنها آنفا .

وتتوالى الصراعات الداخلية داخل أبناء البيت البويهي على السلطة ، ففي ٣٧٦هـ/ ٩٨٦ يحدث الصراع بين صمصام الدولة وأخيه شرف الدولة[٨٥] ، وكذلك يخرج مشرف الدولة على أخيه سلطان الدولة (٤٠٣-٤١٥هـ/ ١٠١٣-١٠٢٤) وينتزع منه الملك ، وهكذا تصبح الصراعات السياسية والعسكرية من أهم مظاهر الحكم البويهي في المشرق[٨٦] ،مما سيمهد الطريق أمام الغزنويين ومن بعدهم السلاجقة للانقضاض على أملاك البويهيين ، والقضاء عليهم .

والواقع أن فترة حكم البويهيين للعراق تمثل ازدواجية سياسية وفكرية على المستويين السياسي والفكري ، فعلى رأس السلطة السياسية الحاكمة يأتي الخليفة زعيم السنة وبجانبه الحاكم أو الملك البويهي الشيعي المذهب ، ويعترف كل منهما بالآخر بل يذكران معا في خطبة الجمعة ، ويطبع على العملة أسمائهما وألقابهما معا[٨٧] .

ومع اعترافنا أن ملوك البويهيين كانت لهم الغلبة ، فكانوا هم الذين

(٨٤) يقال أن عضد الدولة بعد مخاطبته بشاهنشاه طمحت نفسه إلى تولي الخلافة ومن أجل ذلك كلف الحسن بن علي البصري المعروف باسم الجعل أن يؤلف كتبا في تقليد الخلافة في غير قريش . وألف الحسن فعلا هذا الكتاب ، فلما انتشر الخبر في خراسان وبين أوساط علماء السنة . صاح الناس في مجالس الفقهاء والعلماء وإسلاماه وا محمداه . فلما بلغ غضد الدولة ذلك أقدم على قتل الجعل، وتخلى عن فكرته . شوقي ضيف ، تاريخ الأدب ، ج٥، ص ٤٨٦ .

(٨٥) ابن الأثير ، الكامل ، ج٧ ، ص ٤٨٦ .

(٨٦) نفس الكتاب ، صفحات ٣١١ و ٣١٢ .

(٨٧) السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٦٧، ضيف ، تاريخ الأدب صفحات ٢٣٤و٢٣٥ .

يعزلون بعض الخلفاء أو يقتلونهم ، فإن الضرورة النظامية والشرعية كانت تفرض عليه اختيار خليفة جديد يقوم بمهام الخلافة .

كذلك تحققت تلك الازدواجية على المستوى الشعبي، حيث ساعد وجود البويهيين على رأس السلطة على تنفس فرق الشيعة وخروجها إلى سطح الحياة السياسية والفكرية بل أصبحت هناك في بغداد بعض الأحياء التي تتسم بشيعيتها وأخرى يغلب عليها المذهب السني، وكثيرا ما حدث بين الجانبين بعض الاضطرابات التي كان يعلو فيها صوت الشيعة استنادا إلى سطوة البويهيين وتحكمهم[٨٨] .

وكان من الضروري أن تفرض هذه الازدواجية على العلماء والفقهاء من أمثال الماوردي تحديد مواقفهم وإبداء آرائهم وتلك قضايا تسبب حرجا شديدا، وبيئة فكرية تلتبس فيها الأفكار كما نرى .

الزياريون :

تنتسب هذه الأسرة إلي مرداويج بن زيار الذي بدأ حياته كقائد عسكري لاسفار بين شيرويه نائب السامانيين في جرجان (٣١٦هـ / ٩٨٢م) . وينتسب مرداويج إلى عنصر الجيل أو الكيل وهو من العناصر الفارسية المتاخمة لعنصر الديلم بالقرب من طبرستان[٨٩] . وقد أسند بعض المؤرخين[٩٠] نسب زيار إلى آغشي أو ارغش الذي كان حاكما على كيلان

---

(٨٨) ابن الأثير ، نفس الكتاب والجزء ، صفحات ٤ و ٤٩ .

(٨٩) ياقوت ، معجم ، ج٤ ، ص ١٣ . وهندوشاه النخجواني ، تجارب، ص ٢١٥ .

(٩٠) اسفازاري ، روضات الجنات ، با تصحيح وحواشي محمد كاظم إمام ، ص ٢٩٤، ممتحن، نهضت شعوبية ، ص ٣٢٠ .

زمن الملك الساساني قباذ (٤٤٨-٥٣١م).

ولكن مرداويج تمرد على أسفار وقتله ، وسيطر على ماكان أسفار يتولاه من ولايات كنائب عن السامانيين ، ثم أعلن الخروج على طاعة السامانيين والخلافة العباسية ، وتوطنت في نفسه شعوبية حاقده ، فتردد عنه أنه كان يريد القضاء على الخلافة وكان يقول : "أنا أرد دولة العجم وامحق دولة العرب "[٩١] وأحيي الرسوم الملكية الساسانية القديمة واعتز بها[٩٢]. واستطاع أن يلحق بجيش الخلافة هزيمة ساحقة بالقرب من همذان في (٣١٩ / ٩٣١)، وامتدت أملاكه فشملت عدة مناطق في المشرق الإسلامي كجرجان وطبرستان والري واصفهان وهمذان وغيرها[٩٣].

ولما قتل مرداويج علي يدي أحد أتباعه في ٣٢٣/ ٩٣٤ خلفه أخوه وشمكير بن زيار الذي أقام تحالفا مع ماكان بن كالي ليتمكنا معا من الوقوف أمام السامانيين أو البويهيين. ولكن هذا التحالف انتهت فعاليته بهزيمة ساحقة على أيدي السامانيين (حوالي ٣٢٩/ ٩٤٠) حيث قتل ماكان بن كالي واضطر وشمكير إلي التقوقع في طبرستان وسرعان ما طلب الصلح مع السامانيين، حيث قبل أخير ا أن يكون مواليا لهم ، معتمدا على مساعداتهم في مد أملاكه، مما سيجعله يصطدم بقوة البويهيين التي أثبتت وجودها في المنطقة، وتمكنت من السيطرة على الري التي كان الزياريون يتلكونها من

(٩١) ناصر الدين شاه حسيني ، تمدن وفرهنك، ص ١٦٥ . كذلك :

.WATT, The Majesty that was Islam, p.164

(٩٢) قويم على ، قابوس وشمكير ، ص ٤٦ .

(٩٣) ابن الأثير ، الكامل ، ج٦، ص ٢٣٠ .

قبل، ثم أصبحت الغلبة للبويهيين الذين تمكنوا بقيادة ركن الدولة البويهي من السيطرة على جرجان وطبرستان في (٣١٥/ ٩٦٢)، واضطر وشمكير إلى الفرار لجبهة السامانيين في خراسان طالبا العون منهم(٩٤).

وعلى الرغم من المساعدات التي قدمتها الدولة السامانية للحملة التي قادها وشمكير ضد البويهيين في (٣٥٦/ ٩٦٦) فإنها لم تحقق نتائجها بسبب موت وشمكير المفاجىء، وتفضيل ابنه الذي يدعى بيستون المصالحة مع البويهيين(٩٥).

ثم تولى على جرجان الأمير قابوس بن وشمكير وقد تميزت بداية حكمه بالاستقرار والهدوء النسبي إلى أن أقحم نفسه في دائرة الصراع بين أبناء الأسرة البويهية، حيث أيد قابوس الأمير فخر الدولة البويهي في صراعه مع أخيه عضد الدولة، مما جعل الأخير يوجه نحوهما جيشه، فلحقت بقابوس الهزيمة، فاضطر إلى الفرار ناحية خراسان من جديد مقلدا بذلك أبيه وشمكير من قبل(٩٦).

واستمرت محاولات قابوس لاسترداد ملكه إلى أن تمكن من العودة إلى جرجان في (٣٨٨/ ٩٩٨) وظل يحكم حتى سنة (٤٠٣هـ/ ١٠١٢م) حيث ثارت عليه رعيته وفضلت عليه ابنه منوجهر الذي فضل استرضاء محمود الغزنوي بدفع الأموال له حينا والخروج على طاعته في حين آخر، وظل الأمر هكذا إلى أن توفي منوجهر في (٤٢٦هـ/ ١٠٣٥) وتولى من بعده ابنه انوشروان (٤٢٦-٤٣٠هـ١٠٣٥/ -١٠٣٩) الذي انتهت إمارة

(٩٤) الكرديزي، زين الأخبار، ص ٣١، برويز، دياله، ص ١٢.
(٩٥) ابن الأثير، الكامل، ج٧، ص ٢٣.
(٩٦) ابن بابه، رأس مال النديم، ص ١٥٦، قويم على، قابوس وشمكير، ص٤٦.

الزياريين في عهده وذلك بسقوطها على أيدي الدولة الغزنوية[٩٧] .

ولايستطيع الباحث أن يضع يده على اتجاه سياسي أو فكري محدد التزمت به الأسرة الزيارية في حكمها لبعض المناطق المشرقية ، فقد سادت النعرة الشعوبية ذات الاتجاه الفارسي المناهض للخلافة زمن مرداويج المؤسس ، ثم اضطرت الظروف السياسية وشمكير إلي الارتماء في أحضان السامانيين أغلب فترة حكمه والخروج عليهم أحيانا تبعا لما تفرضه عليه المصلحة الخاصة أما قابوس بن وشمكير فمصالح مشتركة ربطته مع بعض أمراء البويهيين في بداية الأمر ثم الارتماء في أحضان السامانيين ، وهكذا سار بقية أمراء الزياريين في سياستهم ، دفعتهم إلى هذه السياسة أن المناطق التي حكموها كانت مجال توسع للقوى السياسية المجاورة لهم أمثال البويهيين والسامانيين ومن بعدهم الغزنويين .

الغزنويون :

يرجع أصل هذه الدولة إلى البتكين الذي تولى قيادة جيش خراسان للسامانيين في عهد الأمير الساماني عبد الملك بن نوح (٣٤٣-٣٥٠/ ٩٥٤ -٩٦١م) ، وأن كانت بداية البتكين كما تروي المصادر[٩٨] لم تخرج عن كونه أحد العبيد الأتراك ، الذين تدرجوا في سلك الجندية إلي أن وصل لمنصب القائد . وكان من بين جنوده سبكتكين الذي اشتهر بإخلاصه لقائده[٩٩] .

---

(٩٧) البيهقي ، تاريخ المسعودي ، ترجمة الخشاب ونشأت ، صفحات ٢٢٥ ومابعدها .

(٩٨) نظام الملك ، سياست نامه ، ص ١٤٥ . وحمد الله مستوفى ، ص ٣٨١ . وكذلك :
GEFUROV, The rise and fall of Sammanids, Studies in Islam, p.6.

(٩٩) الحسيني القزويني ، لب التواريخ ، ص ٨٦ ، غبار ، أفغانستان در مسير تاريخ ، ص١٠٤

وعندما أراد البتكين بحكم موقعه كقائد لجيش خراسان أن يتدخل في ولاية العهد وشئون السلطة المركزية ببخارى ، دخل في نزاع مع الأمير الساماني منصور بن نوح ، حيث استطاع الأخير أن يؤلب جند خراسان على قائدهم البتكين(١٠٠) . عند ذلك قرر التبكين السير ناحية غزنه ، وتمكن من دخولها وإعلان نفسه حاكما عليها(١٠١) .

وتمكن بقوته أن يوسع من أملاكه ، فضم إليه بست وجزءا من مملكة كابل المجاورة ، كما أنه استطاع بلباقته أن يكسب ود السامانيين ، فاعترفوا به ، فزاد ذلك من استقرار دولته(١٠٢) .

فلما توفي البتكين (٣٢٥هـ/ ٩٦٣م) ، ترك الحكم لأبنه أبي اسحق إبراهيم وإن كان نظام الملك(١٠٣) يجزم بأن البتكين لم يكن له أبناء ، فلعل إبراهيم هذا كان أحد قادته ، الذي لم يبق في الإمارة طويلا ، فخلفه أحد القادة الآخرين ويدعى بيريتكين ، ولم يكن محبوبا بين الجند، الذين فضلوا عليه سبكتكين زوج ابنة البتكين (١٠٤) ، حيث استقر الحكم على يديه منذ (٣٦٦هـ/ ٩٧٦م) ، وتوسعت دائرة أملاكه بفتوحاته الشهيرة في بلاد الهند، فافتتح مدن لم يصل إليها فاتح إسلامي من قبل على حد تعبير

---

(١٠٠) الكرديزي ، زين ، ص٤٣ ، والجوزجاني ، طبقات ناصري ، به تصحيح وتحشية حبيبي ، ج١ ، ص٢٥٢ .

(١٠١) القزويني ، لب ، ص ٨٦ . كذلك : HUSAIN KHAN, Islamic Polity p.91 .

(١٠٢) غبار ، ص١٠٤ ، حبيبي ، تاريخ مختصر ، صفحات ١٢٣ ومابعدها .

(١٠٣) سياست تامه ، ص ١٥٣ .

(١٠٤) الجوزجاني ، نفس الكتاب ، ص ٢٦٨ ، والتتوي ، تاريخ الفي ، مخطوطة ، ص ٣٦٣ .

العتبي[١٠٥] مثل لمغان ويشوار وغيرهما. كذلك اهتم ببناء المساجد ونشر الدين الإسلامي هناك[١٠٦].

فلما استعان أمراء السامانيين بقوة سبكتكين للقضاء على مشاكلهم في خراسان وماوراء النهر، وجدها سبكتكين فرصته للتوسع والإعلان عن قوته في تلك الجبهة، وبدأت جيوش سبكتكين بقيادته وقيادة ابنه محمود تخوض معارك حاسمة ضد القوى المحلية في خراسان وغيرها، مما دعم من الوجود السياسي للغزنويين في نواحي عديدة مثل خراسان وخوارزم والكرج وسجستان ثم جرجان وطبرستان وغيرها، مما يشير إلى اتساع أملاك الغزنويين[١٠٧].

فلما توفي سيكتكين في ٣٨٧هـ/ ٩٩٧م، تولي من بعده إمارة غزنه ابنه الأصغر إسماعيل حسب وصية أبيه قبل وفاته مما سبب بعض الاضطرابات الداخلية داخل الأسرة الغزنوية[١٠٨] رغم ما أبداه محمود من استعداد للتفاهم مع أخيه إسماعيل الذي أثبتت التجربة عدم قدرته على تحمل مسئوليات الحكم وتفريطه في ميزانية الدولة، ومع ذلك تمسك

---

(١٠٥) تاريخ اليميني، ص٢١ . وكذلك الهروي، طبقات أكبر شاهي، مخطوطة، ص٣ .

(١٠٦) مباركشاه، أحوال الهند، ص ٦٦ . كذلك :

FRIEDMANN, The beginning of Islamic Lealrning in Sind, BULLETIN OF THE SOAS 1974, p.662. NIZAM, Role of Islam, p.175.

(١٠٧) البناكتي، روضة أولى الألباب، به كوشش جعفر شعار، ص ٢١٩، برويز، ديالمه وغز نويان، ص ١٦٨ . بدر عبد الرحمن، رسوم الغزنويين ونظمهم الاجتماعية، ص ١٧ .

(١٠٨) الكرماني، بدائع الأزمان في وقائع كرمان، ص ٢٣، غبار، ص ١٠٥، برويز، نفس الكتاب، ص ١٧٦ .

بالسلطة وأعلن تحديه لأخيه محمود[١٠٩].

واضطر محمود أمام ذلك إلى استخدام القوة مع أخيه فألحق به الهزيمة، ودخل غزنه منتصراً، وجمع إلي صفه أهل بيته الغزنوي، وتمكن من الانفراد بالسلطة[١١٠]، وبعد أن استقرت أحوال غزنه عاود محمود فتح خراسان للضرب علي أيدي القوى المعادية له هناك والتي استغلت رحيله إلى غزنه وخرجت عليه ، كما حرضت عليه أمير السامانيين، فقرر محمود خوض حرب فاصلة مع هذه القوى، كتب له فيها النصر على خصومه في (٣٨٩هـ/ ٩٨٨م) ، وأصبحت خراسان ولاية غزنوية، وأقرت الخلافة بسلطان محمود وشرعيته ومنحته الألقاب مثل "نظام الدين" و "يمين الدولة وأمين الملة" كما أصبح لقب "السلطان" من ألقاب محمود الرسمية[١١١].

وقد اشتهر محمود بكثرة حروبه وفتوحاته في الهند وعمله على نشر الإسلام بها، فمن فتوحاته الملتان وكشمير والبنجاب وغيرها واستطاع محمود بما توفر له من رخاء اقتصادي بناء نهضة معمارية في غزنه وغيرها من المدن المشرقية التابعة لسلطانه. كذلك اهتم بالثقافة ، فشجع العلماء

---

(١٠٩) الحسيني القزويني ، لب التواريخ ، ص ٨٧ ، كذلك :
.NAZIM, The times and life of mahmud of Ghazaa, p.39

(١١٠) ابن الأثير ، الكامل ، ج٧، ص١٨٥ ، كذلك :
BOSWORTH,The Imperial Policy, p .51 .

(١١١) العتبي ، تاريخ يميني ، ص ١٣٣ ، وابن فندق ، تاريخ بيهق ،باتصحيحات وتعليقات أحمد بهمنيار ، ص ٧٠ ، وبهادرخان، تاريخ محمدي مخطوطة ، ص ١٩٤، كذلك :
.BOSWORTH, The titulature of the early Ghaznavids, ORIENS, p. 216

والأدباء بمنحهم العطايا الجزيلة، وفتح أبواب قصره لاستقبال النابغين منهم(١١٢).

ومن المعروف أن السلطان محمود عرف بحماسه الديني وشدة ولائه للمذهب السني ، وكان ذلك من وراء رفضه لكل محاولات دعاةالفاطميين لاستمالته، بل اشتد حرصه على إعلان الولاء المستمر للخلافة العباسية، والعمل على تخليصها من سطوة الحكم البويهي(١١٣)، حيث سار في خطواته الأولى بالقضاء علي نفوذ البويهيين في ولايات المشرق الإسلامي، واستطاعت جيوشه أن تصل إلى مشارف العراق في نهاية عهده تحت قيادة ابنه مسعود(١١٤)، ولكن ظروف وفاة السلطان محمود في (٤٢١هـ/ ١٠٣٠م) وظهور خطر السلاجقة على أملاك الغزنويين في خراسان تسبب في تعطيل ومنع استمرار المد الغزنوي لانقاذ الخلافة العباسية في العراق(١١٥).

وبوفاة السلطان محمود تعرضت الدولةالغزنوية لمحنة الفتنة الداخلية بسبب الصراع على العرش بين ولدي محمود وهما محمد ومسعود حيث عهد السلطان الوالد لابنه الأصغر سنا على عرش السلطنة فأثر ذلك في نفس مسعود الذي كان على رأس جيش الغزنويين في أصفهان ، واضطر إلى العودة ناحية غزنة لحسم المشكلة مع أخيه مما أدى إلى انقسام داخل

(١١٢) غبار ، صفحات ١٠٦ و ١٠٧ .
(١١٣) ضيف ، تاريخ الأدب العربي، ج٥ ، ص ٤٩٠ .
(١١٤) ابن الأثير ، الكامل ، ج٧ ، ص٣٤٥ .
(١١٥) ابن الأثير ، نفس الكتاب ، ج٨ ، ص ٤ .

الجبهة الغزنوية بسبب الحروب بين الأخوين[١١٦] التي انتهت أخيرا بانتصار مسعود وولايته للسلطة في غزنة (٤٢٢-٤٣٢هـ/ ١٠٣٠-١٠٤٠).

وحاول مسعود متابعة جهود أبيه في جبهة الهند، فحافظ على فتوحات أبيه ، واستطاع الجيش الغزنوي في عهده فتح عدة قلاع حصينة جنوبي كشمير ، ولكن حروب مسعود مع السلاجقة أثرت بطبيعة الحال على جهوده في جبهة الهند، حيث توالت حروبه ضد السلاجقة الذين تمكنوا أخيرا من السيطرة علي خراسان بعد أن لحقت بالغزنويين هزيمة في (٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م) وهزيمة أخرى بالقرب من دندانقان[١١٧] في (٤٣١هـ / ١٠٣٩م) ، وتعتبر هذه الموقعة من المواقع الخطيرة لما ترتب عليها من تغيرات في المسارات التاريخية حيث انتهت بها الأبعاد الحربية التوسعية للغزنويين في نواحي خراسان وغيرها من الأقاليم المجاورة في الاتجاه الغربي، وكرست الدولة الغزنوية جهودها في الاتجاه الهندي سياسيا وعسكريا وثقافيا[١١٨] .

وعلى الرغم أن الدولة الغزنوية استمرت في تاريخها السياسي إلى سنة (٥٨٢هـ/ ١١٨٦م) فإن دورها في جبهة المشرق الإسلامي القريبة من العراق أصبح ثانويا ، إذ ترك المجال لقوة فتية جديدة هي قوة السلاجقة ، لتحتل دور الغزنويين ، بل وتفرض عليهم الانشغال بمجالهم الهندي .

---

(١١٦) البيهقي ، تاريخ ، ص ١٢ .

(١١٧) دندانقان : وهي بلدة من نواحي مرو الشاهكان أو مرو الكبرى ، قال عنها ياقوت أنه رأي بعض أطلالها حيث كانت قد تعرضت للتخريب من جانب هجمات الغز، عنها أنظر معجم البلدان ، ج٢ ، ص ٤٧٧ .

(١١٨) النجرامي ، العلاقة السياسية والثقافية بين الهند والخلافة العباسية ، ص ١١٤ .

ورغم أن الغزنويين لم تتح لهم الفرصة للوصول إلى العراق وتخليص الخلافة من أغلال البويهيين الشيعة، فإن ظهورهم على المسرح السياسي في المشرق، وسيطرتهم على أغلب ولاياته من أيدي البويهيين، ومراسلاتهم المتكررة مع خلفاء العباسيين واعترافهم بالتبعية للخلفاء بوصفهم زعماء السنة، ورفضهم لدعاة الفاطميين بل ومحاربتهم للإسماعيلية في المشرق ثم حرصهم على تقديم الهدايا لخلفاء العباسيين[١١٩] وخاصة تلك التي كانوا يعودون بها من غزواتهم الهندية، معبرين بذلك عن ولائهم للخلافة العباسية، كل ذلك لعب دوره الايجابي علي ارتفاع روح الخلافة في بغداد وبالتالي ارتفاع معنويات أهل السنة من فقهاء وعلماء في مواجهة البويهيين الذين كانوا في وضع لا يحسدون عليه بعد أن ضاعت أملاكهم، وانقسموا على أنفسهم[١٢٠]، إلى غير ذلك من عوامل الضعف.

ظهور السلاجقة:

يمثل ظهور السلاجقة كقوة سياسية في المشرق الإسلامي إحدى مظاهر التقدم التركي على مسرح الحياة السياسية الإسلامية فقد بدأت القبائل التركية التي تربطها مصلحة مشتركة في الهجرة من مقرها في أقصى الشرق ببلاد ما وراء النهر نحو الغرب. فكانت هجرة السلاجقة إحدى هذه الهجرات التي استقرت بالقرب من السواحل الشرقية لبحر قزوين وفي الهضاب المحيطة بنهري سيحون وجيحون[١٢١].

---

(١١٩) البيهقي، تاريخ، صفحات ١٥ وما بعدها.
(١٢٠) ابن الأثير، الكامل، ج٨، ص١٠.
(١٢١) أخبار الدول وآثار الأول، مخطوط، ص ٢٧٠.

وبعد أن وحدت هذه القبائل قيادتها تحت لواء سلجوق بن دقاق[١٢٢]، بدأت زحفها تجاه الغرب، حيث لم تلق معارضة أو مقاومة جادة من جانب الدول السياسية في المشرق الإسلامي ، فالدولة السامانية كانت تعاني الاحتضار، كما أنها وجدت في قوة السلاجقة عاملا مساعدا لها ضد القوى المحلية المعارضة لأمراء السامانيين ومن هنا حصل السلاجقة على تسهيلات مكنت تجمعاتهم من الاستقرار حول شواطئ نهر سيحون. ومن ناحية أخرى لم يلق استقرار السلاجقة معارضة لأنهم دخلوا الإسلام واعتنقوا المذهب السني[١٢٣].

فلما سقطت الدولة السامانية (٣٨٩ / ٩٩٨) وتوزعت أملاكها بين القوى السياسية في المشرق كالغزنويين والخانيين ، بدأ السلاجقة يستقرون في مواطن محددة لهم داخل بلاد ما وراء النهر، كما بدأ طابع حكمهم تتضح صورته السياسية والعسكرية، وبدأت مظاهر العداء السياسي تتجلى بين قوة السلاجقة وبين الدولة الخانية التي تحكم في بلاد ما وراء النهر، ومن ثم رأت الدولة الخانية أن تستعين بقوة السلطان محمود الغزنوي لوقف الخطر السلجوقي في مهده[١٢٤].

وكانت الطريقة التي عالج بها السلطان محمود مشكلة السلاجقة من

---

(١٢٢) دقاق : ويقال أيضا يقاق ومعناه القوس الحديدي وكان لقب سلجوق سوباشي وسوباشي معناها قائد الجيش. أنظر الحسيني ، زبدة التواريخ ، تحقيق محمد نور الدين ، ص٢٣ .

(١٢٣) البنداري ، تاريخ دولة آل سلجوق ، وهو مختصر للكتاب الذي ألفه الأصفهاني ، ص ١٠٧ ، فامبري ، تاريخ بخارى ، ترجمة الساداتي ، مراجعة الخشاب، ص١٢٧، الزهراني، نظام الوزارة في الدولة العباسية (٣٣٤-٥٩٠) ، ص ٣١ .

(١٢٤) الحسيني ، زبدة ص ٢٦، والعيني، السيف المهند في سيرة الملك المؤيد، ص ٢٠ .

عوامل ظهورهم وتقدمهم على المسرح السياسي ، حيث تصور محمود أن القضاء على قيادتهم العسكرية كفيلة بكبتهم، وتفرق كلمتهم ، شأنهم في ذلك شأن التجمعات التركية الأخرى . فدبر السلطان محمود خدعة لقائد السلاجقة إسرائيل بن سلجوق مؤداها رغبة محمود في عقد معاهدة مع قائد السلاجقة للتعاون المشترك بين الطرفين وبوصفهما قوى إسلامية سنية يجب أن تتكاتف ضد أعداء الإسلام. وعرض الغزنوي على السلجوقي المقابلة بالقرب من جيحون لتوقيع الاتفاق وإبرام الود.

وما أن تمت المقابلة حتى دبر السلطان الغزنوي خطته، حيث تم القبض على القائد السلجوقي وكبارقادته، وأودعوا في سجن الغزنويين، واعتقد السلطان محمود بحكم معرفته لطبائع الترك أن القضاء على قائدهم وكبار معاونيه سوف يدفع بهم إلى التمزق والفرقة، وينتهي أمر هذه القوة الجديدة(١٢٥) .

ولكن الأمور سارت على غير ما توقع سلطان الغزنويين، فقد قرر السلاجقة جمع شملهم وولوا عليهم أحدهم من أبناء سلجوق الذي أصر على استمرار العداء . والأخذ بثأر أخيه المفقود. وتمثلت خطة السلاجقة الاستراتيجية في الانقضاض على ولاية خراسان ، والجمع بينها وبين ولاية ماوراء النهر ، فتكون لهم بهاتين الولايتين قوة سياسية واقتصادية وعسكرية لا يستهان بها فتمكنهم من الوقوف في وجه الدولة الغزنوية(١٢٦) .

(١٢٥) الراوندي ، راحة الصدور، ترجمة الشواربي وزملاؤه ، ص ١٤٨ ، والبنداري ، تاريخ دولة آل سلجوق ، صفحات ٥ وما بعدها.

(١٢٦) الحسيني ، لب ، ص ٢٧ .

وفضل قائد السلاجقة عدم الدخول بداية في حرب ضد قوة الغزنويين، فلعله أدرك التفاوت بين قوته وقوة خصومه، أو ربما أراد تحقيق بعض الأهداف دون خسائر كما فعل محمود الغزنوي مع إسرائيل السلجوقي من قبل. فراسل محمودا وطلب منه راجيا السماح لقبائل السلاجقة بالمرور نحو خراسان للإقامة في بعض مدنها.

وتتعدد علامات التعجب والاستفهام عن الأسباب التي جعلت السلطان محمود يوافق على طلبهم، ويسمح لهم بالعبور إلى خرسان!! فلعل السلطان الغزنوي أراد تحديد إقامتهم إذا جاز هذا التعبير ، ففي وجودهم بخراسان يمكن مراقبتهم، حيث ستحدد لهم المناطق التي يستقرون فيها وهي الواقعة بين مدينتي نسا وابيورد ، بعكس ما كان عليه الحال في بلاد ما وراء النهر ، فمعينهم العسكري لا ينضب عن طريق الهجرات الجديدة من جانب القبائل التركية . وربما أراد السلطان الغزنوي أن يطوع هذه القبائل السلجوقية المحاربة لصالحه في حروبه بالهند[١٢٧]. أما الآراءالتي تقول أن محمودا الغزنوي سمح لهم بالعبور إلى خراسان لأنه استهان بقوتهم ، فليس هناك ما يسندها ، حيث أن قوة السلاجقة فرضت نفسها في بلاد ما وراء النهر ، وقد اعترفت بخطورتها الدولة الخانية[١٢٨] ، بل واعترف بها وأحس بخطورتها السلطان محمود نفسه عندما دبر خدعته

(١٢٧) البيهقي ، تاريخ ، صفحات ٣٤ و ٣٥ .

(١٣٨) الدولة الخانية أو القراخانية وقامت على أنقاض الدولة السامانية ، وقد ربطتها علاقات مذبذبةمع الدولة الغزنوية . عنهـا أنظر بارنولد ، تركستان من الفتح العربي إلي الغزو المغولي، ترجمة صلاح الدين عثمان ، صفحات ٤٢٨ وما بعدها.

للقضاء على القيادات العسكرية لقوة السلاجقة[١٢٩] .

وبدأ السلاجقة من مواطنهم الجديدة في خراسان ينفذون خططهم التوسعية ، وكانوا يستغلون الظروف المناسبة كالحروب والأزمات للتوسع ، حتى أن بعض قادة العزنويين في خراسان صارحوا السلطان محمود بهذا ، بعد خوض معارك متكررة ضد هؤلاء السلاجقة . فاضطر السلطان محمود إلى القدوم على رأس جيشه في (٤١٨هـ/ ١٠٢٧م) والحق بالسلاجقة هزيمة قاسية لتأديبهم[١٣٠] .

ثم زاد خطر السلاجقة بعد موت السلطان محمود الغزنوي حيث امتدت مراكز السلاجقة نحو مدن أخرى ، وتوجهت أنظارهم شطر نيسابور ، ولم يستطع عمال الغزنويين أو حتى سلطانهم مسعود الأول وقف تقدمهم ، مما اضطره إلى عقد الصلح معهم في (٤٢٦هـ/ ١٠٣٤)[١٣١] بل والتسليم لهم بحكم خراسان بعد هزيمتهم لجيشه في (٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م) . ولم يجد قائدهم طغرلبك عائقا أمامه للسير نحو نيسابور ، والتربع على كرسي الحكم بها ، وإعلان قيام دولته الجديدة[١٣٢] . ورغم أن الخلافة العباسية لم تعترف بهذه الدولة الجديدة إلا في عام (٤٣٢هـ/ ١٠٤٠م)[١٣٣]، فإن هذا الاعتراف جاء لاستكمال الشكل الإداري وليس لخلقه، فقد لقب طغرلبك نفسه بلقب السلطان بعد

(١٢٩) الراوندي ، راحة ، ص ١٤٨ .

(١٣٠) الحسيني ، زبدة ، ص ٢٧ .

(١٣١) البيهقي ، تاريخ ، ص ٧٠٦ .

(١٣٢) ابن الأثير ، الكامل ، ج٨ ، ص ١٥ .

(١٣٣) ابن الأثير ، نفس الجزء ، ص ٢١ ، بارثولد ، تركستان ، ص ٤٤٨ .

تربعه على كرسي الحكم في نيسابور سنة ٤٢٩هـ، وتأكدت له هذه السلطنة بعد هزيمته للعزنويين في المعركة الفاصلة بالقرب من دندا نقان في (٤٣١هـ / ١٠٣٩م).

وبدأ السلاجقة يخططون لسياستهم التوسعية بعد اعتراف الخلافة بدولتهم ، وإرغام الغزنويين على توجيه نشاطهم السياسي والعسكري إلي الجبهة الهندية ، فبدأ ظغرل الذي كسب احترام السلاجقة في تجهيز الحملات العسكرية تحت قيادة أهل بيته وبدأت جيوش السلاجقة تفتح بعض الأقاليم التي لم تكن قد أعلنت تبعيتها لسلطان السلاجقة، ففتحت جرجان وطبرستان في (٤٣٣هـ/ ١٠٤١م)[١٣٤]، حيث كان أحد أمراء الزياريين حاول أن يحتفظ بحكم أسرته في تلك الأقاليم.

ومن طبرستان سار طغرل بجيشه نحو الري، فاستولى عليها واتخذها عاصمة لملكه وتمكن بعدها من السيطرة على عدة أقاليم أخري مثل قزوين وزنجان وهمذان وأذربيجان وكرمان وغيرها[١٣٥]. وقد استمرت هذه الفتوح ما بين (٤٣٣ -٤٤٦هـ/ ١٠٤١ - ١٠٥٤م) مما ساعد على تدعيم مركز السلاجقة في المشرق ، والجدير بالذكر أن ظغرل لم يهمل طوال هذه الفترة الاتصال بالخلافة، بل كانت استراتيجية طغرل في سياسته التوسعية تتركز في الجمع بين إيران والعراق، وكان يكتب للخليفة العباسي القائم

(١٣٤) ابن العبري ، تاريخ مختصر الدول ، ص ٢١١ .

(١٣٥) ابن الجوزي المنتظم ، ج٨ ، ص ١٦٤ ، ثابتي ، تاريخ نيشابور ، ص ١١٤ ، كذلك :
BOSWORTH, Barbarian incurisions, the Coming of the Turkss into the Islamic World p.7.

بأمر الله (٤٢٢-٤٩٧هـ/ ١٠٣١-١٠٧٥م) عن رغبته في الوصول إلى بغداد لإنقاذ الخلافة من قيود البويهيين، والضرب على أيدي الفاطميين بوصفهم أعداء الخلافة والمذهب السني[١٣٦].

ولم يتوان طغرل بعد ذلك حيث ستدفعه ظروف الخلافة في بغداد وما تعرضت إليه من إهانات بسبب اضطرابات وفتن قادة البويهيين والأتراك إلي تأهب طغرل السريع ودخول بغداد في (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م) لتبدأ بدخوله مرحلة جديدة في تاريخ الخلافة العباسية هي مرحلة الحكم السلجوقي.

ويهمنا في هذه الفترة التي واكبت ظهور السلاجقة وتقدمهم، ما ألمحنا إليه من قبل عند حديثنا عن الغزنويين أن السلاجقة قوة سياسية وعسكرية سنية ، استطاعت أن تقضي على ما كان للبويهيين من سطوة في المشرق الإسلامي وكانت مراسلات السلطان السلجوقي لا تنقطع مع زعامته الروحية الممثلة في الخلافة العباسية، فساعد ذلك على انتعاش الفكر السني من خلال فقهائه الذين لابد أنهم ضاقوا ذرعا بتحكم البويهيين طوال الفترة السابقة على ظهور تلك القوى السنية التي هددت الوجود البويهي وقضت عليه في النهاية.

تلك أهم القوى السياسية التي شاركت بفعالية في أحداث النصف الثاني من القرن الرابع والأول من القرن الخامس بالمشرق الإسلامي وهي

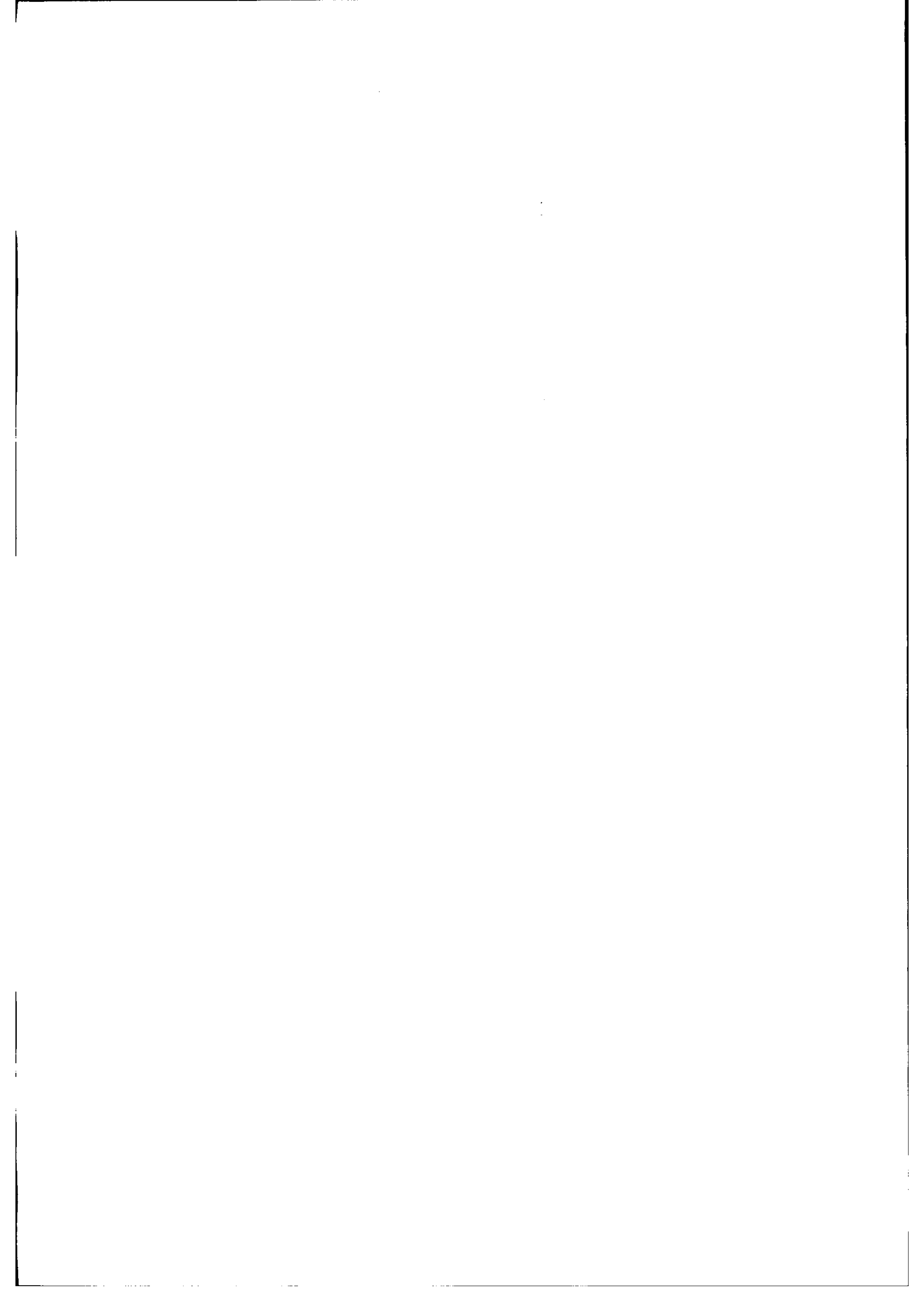
---

(١٢٦) الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٩ ، ص ٤٠٠ .

الفترة التي عاش فيها، فقيهنا الماوردي وتلك هي الظروف السياسية التي لعبت دورها في التأثير على فكره. ومع اعترافنا أن الخلافة الفاطمية في مصر[١٣٧] والأموية في الأندلس من القوى السياسية المعاصرة لتلك الفترة التي عاش فيها الماوردي، فإن الاختلافات المذهبية بين العباسيين والفاطميين طبعت العلاقات بين الجانبين بصبغة عدائية مما جعلنا نقصر الحديث عن عصر الماوردي من الناحية السياسية على القوى المشرقية التي كانت وثيقة الصلة بالخلافة العباسية في العراق، فالغاية التي نرمي إليها من عرض أحوال هذه القوى والدول السياسية هي إمكانية اطلاع الماوردي على أخبارها، ومدى تأثره بمجريات أحداثها وأخيرا فعاليتها سلبا أو إيجابا على فكره السياسي. هذا بالإضافة إلى أننا سوف نشير إلى محاولات الخلافة الفاطمية لنشر مذهبها على حساب الخلافة العباسية في الفصل القادم.

---

(١٢٧) أنظر : مثلا حسن إبراهيم، تاريخ الدولة الفاطمية.

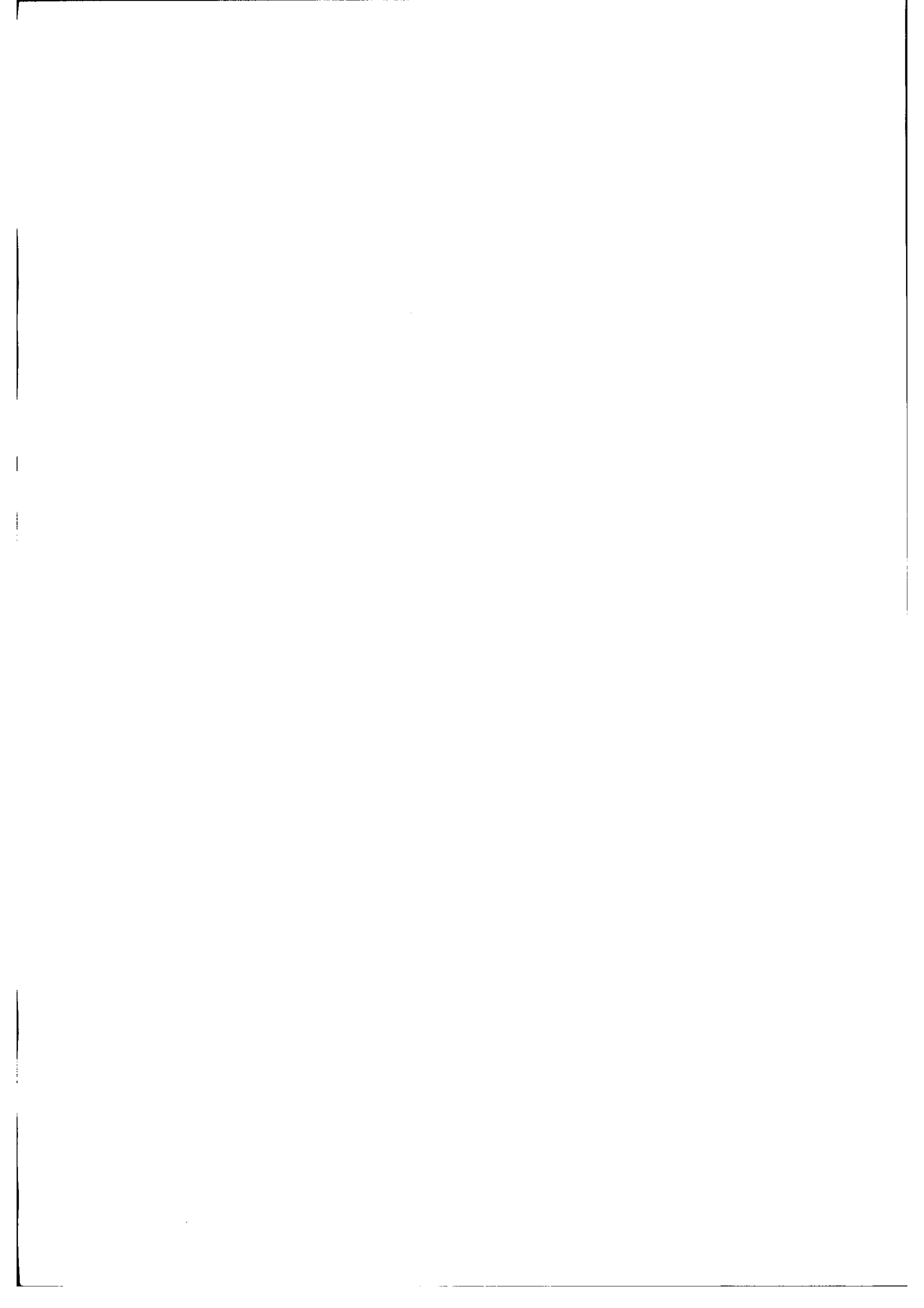


الفصل الرابع

التيارات الفكرية المعاصرة للماوردي

محتويات الفصل :

- التداخل بين الفكر السياسي والمذهبي.
- المعتزلة وأثرهم علي مجال الفكر الإسلامي
- الشيعة وأهم فرقهم
- موقف فقهاء السنة من هذه التيارات
- التصوف
- الفكر الفلسفي



التيارات الفكرية المعاصرة للماوردي

كانت الخلافة العباسية زعيمة المذهب السني تعاني من الضعف في مركزية حكمها منذ القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، وظل هذا الضعف يسري في الجسد العباسي وخاصة من أطرافه فيما وراء النهر وخراسان شرقا أو أفريقية غربا. وكان من نتيجة انهيار تلك المركزية للخلافةالعباسية أن ظهرت خلافتان في العالم الإسلامي بجانب الخلافة العباسية وهما : الخلافة الفاطمية في أفريقية (نهاية القرن الثالث الهجري) والخلافة الأموية في الأندلس (بداية القرن الرابع) مما أدى إلي استمرار التجزؤ وانتشار القوى المحلية التي انتهجت كل منها شخصية سياسية وذاتية فكرية بها في أغلب الأحيان[١]، فقد استطاعت الخلافة الفاطمية أن تهيمن بمذهبها الشيعي الإسماعيلي على مصر بعد فتحها في ٣٥٨ / ٩٦٩ وتعمل بعد ذلك على نشر مذهبها وسيادتها على مناطق أخرى مثل الشام واليمن والحجاز وغيرها[٢]، بل وصل دعائها إلى مركز السيادة العباسية في العراق وبعض ولايات المشرق الإسلامي [٣]. ثم أننا وجدنا إحدى القوى الشيعية تزحف بسلطانها السياسي والمذهبي وتتمكن من السيطرة على مقاليد الأمور في بغداد نفسها، ونقصد بذلك سيطرة البويهيين وتحكمهم في الخلافة العباسية صاحبة المذهب السني وهكذا نجد أن تعدد القوى السياسية

(١) شوقي ضيف ، تاريخ الأدب ، ج ٥ ، صفحات ٥٢١ و ٥٢٢ .

(٢) ماجد ، نظم الفاطميين ورسومهم في مصر ، ج ٢ ، ص ١٧٨.

(٣) القمي ، تاريخ قم ، بتصحيح وتحشية سيد جلال الدين ، صفحات ٢٠٩ و ٢١٠ ، كذلك :
KOHLBERG, From Imamiyya to ithnaashariyya, BULLETIN OF THE SOAS, p 533.

في القرنين الرابع والخامس واكبه وعاصره تعدد التيارات الفكرية ولم تعد بغداد بوصفها عاصمة الخلافة وحدها قبلة المفكرين والعلماء وإنما شاركتها في هذه المكانة تبعا لتنوع التيارات والمذاهب عواصم أخري في العالم الإسلامي أمثال القاهرة وقرطبة وبخارى ونيسابور وشيراز وغيرها.

ومن المعروف أن انتشار الفكر المذهبي يرتبط بالقوة السياسية التي تسنده وتشد من أزره. وقد رأينا ذلك من قبل ممثلا في فكر المعتزلة الذي ساعدته الخلافة العباسية في حقبة من تاريخها (وهي الفترة التي بدأت بحكم المأمون وانتهت بعهد الواثق) ففرضته كمذهب للدولة، وضربت على أيدي المعارضين له حتى لو كانوا من أهل السنة وفقهائها[٤]. فنشط فكر المعتزلة في تلك الفترة وكثر أتباعه، وأمنوا أنفسهم من سطوة السلطان واضطهاده. فلما تغيرت الدولة على المعتزلة في عهد الخليفة المتوكل (٢٣٢-٢٤٧هـ/ ٨٤٧-٨٦١م) وعاد لفقهاء السنة ومحدثيها صدارتهم وامتيازاتهم، تراجع المعتزلة، وبدءوا يمارسون نشاطهم الفكري في الخفاء خوفا من الحرج أو العقاب، وظلوا ينتظرون الفرصة التي تعيد لهم ما كان لهم من امتيازات[٥].

ولكن فقهاء السنة الذين فرض عليهم مواجهة فكر الاعتزال الذي يعتمد على منهج عقلاني في فهم النصوص وتأويل النص بما يتفق والمنطق، فحاول بعض هؤلاء الفقهاء - من السنة - التوفيق بين هذين التيارين فكر

(٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٧، ص ١٩٧، وابن طيفور، بغداد، صفحات ١٨٢ و ١٨٣.
(٥) المسعودي، مروج الذهب، ج ٤، ص ٨٦.

المعتزلة وفكر السنة ، فكان ظهور الأشاعرة[٦] الذين حاولوا انتهاج الوسطية بجعل العقل في خدمة النص وتمكن الأشاعرة بهذه الوسطية من نشر فكرهم في العراق والشام .

وفي نفس الوقت ظهر اتجاه وسطي في التفكير لا يقل في استنارته وتفتحه عن تيار الأشاعرة ، ونقصد به الماتريدية نسبة إلى أبي منصور محمد ابن محمد الماتريدي الحنفي المذهب ، الذي لا نعرف عن حياته كثيرا ، ولكنه من أهالي سمرقند ، وتوفي في (٣٣٣ / ٩٤٤) . وتعتبر الماتريدية كما يرى البعض[٧] أكثر ميلا في استخدام العقل من الأشاعرة ، وإن لم تصل إلى سعة انتشارها .

وبهذا يمكننا القول أن ظهور الأشاعرة والماتريدية يمثل التطور الفكري لمذهب أهل السنة في مواجهة تيار المعتزلة .

ومع ذلك استمر تيار فكر الاعتزال يصارع من أجل البقاء ، وقد أتت إليه الفرصة ليستعيد أنفاسه في ظل حكم البويهيين للعراق ، فعلى الرغم أن

---

(٦) الأشاعرة : نسبة إلى أبي الحسن الأشعري الإمام ، وقد بدأ حياته ميالا إلى فكر المعتزلة ثم رفض فكرهم ، وقدم مذهبا جديدا هو وسط بين منهج أهل الحديث ومنهج المعتزلة وإن كان بعض الباحثين لا يرون الوسطية بين العقل والنص قد طبقت بشكل واضح عند الأشعري ، وإنما اتضحت فيما بعد عند تلامذته وأشهرهم أبو الحسن الباهلي البصري ، وأبوعبد الله محمد بن أحمدالطائي (توفيا ٣٧٠ / ٩٨٠) ثم يأتي بعدهما ابن فورك الأصبهاني (ت ٤٠٦ / ١٠١٥) والباقلاني البصري (ت ٤٠٣ / ١٠١٢) والأسفراييني (ت ٤٢٩ / ١٠٢٧) . عن ذلك أنظر أبو الفتوح ، التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الاسلامي ، صفحات ٢٦ - ٢٨ .

(٧) مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٨٩ ، جولد تسيهر ، العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ١١١ .

البويهيين شيعة لهم اتجاههم الفكري الخاص بهم فإن المعتزلة نشطوا على أيامهم ويرجع ذلك كما يرى البعض(٨) إلى الصلة الوثيقة بين زيد بن علي مؤسس الزيدية الذي تتلمذ على واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال ، أو ربما لأن البويهيين وجدوا في فتح الأبواب أمام المعتزلة للتنفس الفكري ما يضربون به الفكر السني ويعجزون فقهاء السنة ويكسرون حدة تفوقهم(٩). فمن المعروف أن البويهيين رغم رفضهم الخضوع للسيادة السياسية للفاطميين ، لم يمانعوا من نشاط الدعوة الفاطمية الإسماعيلية في العراق ، وذلك لكسر أجنحة فقهاء السنة والقضاء على فكرهم .

وقد اضطر الأشاعرة أمام هذه الضرورة المتمثلة في وجود تيارات فكرية متعددة ومتعارضة أحيانا وخاصة في القرن الخامس إلى مزيد من أعمال الفكر بما يمكنهم من الوقوف أمام فكر المعتزلة ، فصار الأشاعرة يستخدمون التأويل أو بمعنى آخر يستخدمون العقل لخدمة النص كمظهر من مظاهر التطور الفكري في النظر للقضايا العقدية .

ولم تكن مشكلة فقهاء السنة قاصرة على تيار المعتزلة كتيار فكري وإنما تجسدت على الساحة الفكرية في القرنين الرابع والخامس تيارات الفكر الشيعي ، التي أصبحت تسندها قوى سياسية في المشرق والمغرب .

فقد كانت الخلافة الفاطمية في مصر تعمل على نشر مذهبها

(٨) الشهرستاني ، الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز الوكيل ، ج ١ ، ص ١٥٥ .

(٩) أنظر مثلا إلي احتضان البويهيين للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني ، (ت ٤١٥ / ١٠٢٤م) أحد كبار مفكري الاعتزال في تلك الفترة . أبو الفتوح ، التاريخ السياسي والفكري، ص ٢٩ .

الإسماعيلي الشيعي وهو المذهب الذي يحصر الإمامة في إسماعيل بن جعفر الصادق ثم في ابنه محمد بن إسماعيل ثم في الأئمة من بنيه ومنهم الخلفاء الفاطميون(١٠) . وتعرف الإسماعيلية أحيانا بالباطنية نسبة إلى قولهم بالظاهر والباطن ، لأن أئمة الفاطميين كانوا يدعون معرفتهم بالمعاني التي وراء ألفاظ القرآن(١١) . وقد ركز فقهاء الفاطميين على الوصاية التي أوجبت حق علي وبنيه في الإمامة ، ورفضوا مبدأ الاختيار الذي يقول به فقهاء السنة ، ويحبذون النص أي الدلالة الصريحة للإمام على من سيخلفه ، ويقولون بالولاية أي الخضوع المطلق للإمام كما يقولون بعصمة الأئمة وعلمهم اللدني إلى غير ذلك من قواعد المذهب وأحكامه(١٢) .

وهناك فرق شيعية أخرى لا تقل عن الإسماعيلية في انتشارها وخاصة في المشرق الإسلامي وهي فرقة الأمامية الأثنى عشرية ، وهم الذين يرون أن إمامة علي وأبنائه من السيدة فاطمة الزهراء جزء لا يتجزأ من صحة العقيدة ، فقد جعلوا الإيمان بالأئمة والانضواء تحت لواء إمام العصر إحدى أركان العقيدة الأساسية(١٣) . ويسمو الأئمة من وجهة نظر الأمامية الأثنى عشرية إلى درجة فوق البشرية فهم معصومون كما هو الموقف عند الإسماعيلية ، ونظرا لإختفاء الإمام محمد المهدي وهو الثاني عشر من أئمتهم وهو طفل ، فيعتقدون أنه حي وسيعود ليملأ الأرض عدلا ، ومن ثم فهم يعتقدون

(١٠) الشهرستاني ، الملل ، ج ١ ، ص ١٩٢ ، والأشعري ، مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ج ١ ، ص ٨٩ .

(١١) ماجد ، نظم الفاطميين ، ص ١٧٩ .

(١٢) نفسه .

(١٣) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ٩٠ .

بنظرية الرجعة أي بعودة الأموات إلى الحياة ثم يموتون بعد ذلك[١٤]. وهـم كالمعتزلة يرون أن صفات الله قائمة بذاته فهو عالم بذاته لا يعلم وكذلك بقية صفاته، وينفون التشبيه عن الله فهو منزه عن المكان والزمان، إذ ليس جسما ولا عرضا ولاجوهرا، وقد سلكوا مسلك المعتزلة في تأويل الآيات القرآنية التي قد تفيد مشابهة الذات العلية للمخلوقات مثل "يد الله فوق أيديهم" فمعنى اليد القدرة، كما أنهم أثبتوا العدل إلى الله عز وجل[١٥].

أما الزيدية فقد بدأت بالكوفة على يد زيد بن علي بن زين العابدين بن الحسين وتتسم بالاعتدال حتى أنه يقال أنها أقرب فرق الشيعة إلى السنة، فهم لا يقصرون الإمامة على أشخاص بعينهم، بل يرونها حق كل علوي فاطمي بشرط توافر شروط الإمامة فيه، وهم يرفضون فكرة الإمام الغائب وما يقترن بها من نظرية الرجعة، كما يرفضون فكرة العصمة والعلم الباطني للإمام، وإنما يشترطون في الإمام أن يكون فقيها، يضاف إلى هذا وهو الجانب الإيجابي الذي قربهم من السنة أنهم نهوا عن ذم الصحابة وفي مقدمتهم كل من أبي بكر وعمر، وجوزوا إمامة المفضول مع وجود الأفـضل[١٦]. وقد تأثر فكر الزيدية بالمعتزلة واتضح ذلك في مناقشتهم لموضوع الإمامة الذي اشترك في مناقشته معهم بقية الفرق الإسلامية، فوجدنا الزيدية التي تأثرت بالاعتزال تطرح قضية وجوبية الخلافة، فغاصوا في أعماق هذه الإشكالية، ويفرضون على الساحة الفكرية وجهة نظرهم

(١٤) الشهرستاني، الملل، ج ١، ص ١٦٩.
(١٥) ضيف، تاريخ الأدب، ج ٥، ص ٢٦٦.
(١٦) الأشعري، مقالات، ج ١، ص ٨٩.

التي تقول أن الوجوبية في نصب الإمام وجوبية على الله الذي لا يمكن أن يترك الأرض دون إمام عادل ، وأيدوا ذلك بالدليل العقلي المستند إلى المذهب الشيعي وأصوله[١٧] .

ولم يقتصر الأمر على هذه الفرق فهناك فرق شيعية ، متطرفة غاية التطرف وجد لها أتباع في مدينتي عانة والحديثة وغيرهما وهي فرقة النصيرية ، وأتباعها لا يحملون من الإسلام إلا أسمه ، فقد عدوا علي بن أبي طالب وأبناءه آلهة وعبدوهم من دون الله ، ورفضوا بعض أركان الشريعة[١٨] .

وتشير الدلائل إلى صحوة تبعها انتشار للفكر الشيعي بسبب تعدد القوى السياسية الشيعية وغلبتها على كثير من المناطق في العالم الإسلامي فمن ناحية انتشر دعاة الخلافة الفاطمية في كل مكان ، حيث كان الخليفة الفاطمي يرسل دعاته إلى أمراء الدويلات السنية[١٩] ، ليدخلوا في المذهب الشيعي ومن ناحية أخرى تذكر لنا المصادر التاريخية[٢٠] أن دعاة الشيعة في عصر البويهيين ارتفع صوتهم ، وصاروا يجاهرون بشعاراتهم فنرى معز الدولة يصدر آوامره بلعن معاوية وبعض كبار الصحابة ، وكتب بعض الشيعة ذلك على حيطان المساجد كما أمر معز الدولة أهل بغداد بضرورة الاحتفال بيوم عاشوزاء ، وأصبح منذ هذا التاريخ من أهم أعياد الشيعة ، حيث تغلق الأسواق ويعطل البيع والشراء ، ويخرج الناس يبكون الحسين

---

(١٧) الصاحب بن عباد ، نصرة مذاهب الزيدية ، ص ٦٦ .

(١٨) ضيف ، تاريخ الأدب العربي ، ج ٥ ، ص ٢٦٨ .

(١٩) ثابتي ، تاريخ نيسابور ، صفحات ١٣٨ وما بعدها ، فوقيه حسن ، الجويني ، ص ٣٢ .

(٢٠) ابن الأثير ، الكامل ، ج ٧ ، صفحات ٤ و ٧ و ضيف و نفس الكتاب ، ج ٥ ، ص ٢٦٧ .

وينوحون ، ورأى البويهوين الذين استجابوا لمطالب الشيعة الاحتفال بيوم الغدير في الثامن عشر من ذي الحجة وهو غدير خم الذي يدعي الشيعة أن الرسول ﷺ عهد إلى علي بالخلافة قريبا منه وأنه قال من كنت مولاه فعلي مولاه ، فأمر البويهيون مع بداية حكمهم للعراق أن يقيم الناس في هذا اليوم مباهج الفرح والسرور.

ولم تكن تلك الصحوة الشيعية بطبيعة الحال ترضي فقهاء السنة وعامتهم ولكن ماذا يفعلون وقد كبل البويهيون خلافتهم العباسية بالأغلال، ولم تعد تلك الخلافة قادرة على حماية مذهبها أو حتى حفظ ماء وجهها أمام العامة . !!

لم يكن أمام فقهاء السنة في بعض الأحيان إلا الاعتماد على أنفسهم، فكانوا بثيرون العامة من السنة وينتفضون بهم في مواجهة ما يصدر من استفزازت شيعية . ووصل الأمر في بعض هذه الانتفاضات إلى نبش العامة قبور البويهيين ونهبها ، مما يشير إلي مدى تفشي روح الفتنة بين الجانبين الشيعي والسني[٢١].

والواقع أن هذه الفرق سواء كانت سنية أو شيعية أومعتزلة شاركت باختلافاتها المذهبية ونظراتها في الأمور السياسية في تعميق النقاش الفكري حول الإمامة مما أدى إلى كثرة المناظرات وتعدد النظريات حولها وخاصة في القرن الخامس، فالقاضي عبد الجبار المعتزلي (ت٤١٥ / ١٠٢٤) بفرد

(٢١) استعرض ابن الأثير في حوادث سنة ٤٤٣ بعض مظاهر تلك الفتن التي كانت تحدث بين الجانبين وما كان يترتب عليها من فوضى . أنظر الكامل ، ج ٨ ، صفحات ٥٩ وما بعدها.

جزءا خاصا من كتابه المغني يتحدث فيه عن الإمامة، ويهتم بالرد على نظريات الشيعة بخصوصها[٢٢]، ولم يلبث الشريف المرتضى الشيعي (ت ٤٣٦ / ١٠٤٤) أن يتصدى لنظريات القاضي عبد الجبار دفاعا عن النظرية الشيعية ، ومن هنا أيضا نلمس النشاط الملحوظ لفقهاء السنة في تلك الفترة حول نفس الموضوع من أمثال عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ / ١٠٣٧) وفقيهنا الماوردي (ت ٤٥٠ / ١٠٥٨) وأبي يعلي (ت ٤٥٨) وغيرهم.

ولم تكن التيارات الفكرية باختلافاتها قاصرة على الخلاف المذهبي بين فقهاء هذه المذاهب أو القوى السياسية الممثلة لكل مذهب ، بل كما رأينا توجد اختلافات في نظرة كل فرقة من فرق الشيعة، فالأمامية الأثنى عشرية، تختلف عن الزيدية، وتختلف الأخيرة عن الإسماعيلية، وجميعهم يختلفون عن النصيرية إلى غير ذلك .

ولعله من المناسب هنا أن نذكر أيضا أنه قد وقع بعض الاختلاف الفقهي بين فقهاء السنة ، وكانت هذه الاختلافات تصل أحيانا إلى درجة من السخونة، غير أنه من الإنصاف أن نؤكد أن تلك الاختلافات لم تكن وليدة القرن الخامس وإنما وجدت بعد تأسيس المذاهب الفقهية وانتشار مدارسها الفكرية ، غير أن أغلب هذه الاختلافات لم تكن تعبر عن خلاف جوهري في أساسيات المذاهب الفقهية ، بقدر ما هي اختلافات في الآراء التي لا تؤثر على جوهر العقيدة.

---

(٢٢) أنظر القاضي عبد الجبار ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تحقيق فؤاد سيد، ص ١٣٨ وما بعدها.

ويحضرنا من أمثلة هذا الاختلاف ما وقع بين الأشاعرة وبعض المذاهب السنية الأخرى في المشرق الإسلامي، لدرجة أن السلطان طغرل السلجوقي أمر بلعن الأشعري، مما أغضب الأشاعرة وآثار مشاعرهم، خاصة بعد أن منعوا من الخطابة والوعظ في المساجد، فأوجد ذلك بلبلة فكرية بين فقهاء السنة[٢٣] ، وبالمثل حدثت مناقشات ساخنة بين الحنابلة والشافعية في (٤٤٧ / ١٠٥٥) وكاد يتطور النقاش إلى خصومة عندما أفتى الحنابلة بمنع الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم والترجيع في الأذان، ولولا رجوع الحنابلة عن فتواهم، لتطور النزاع بينهم وبين الشافعية[٢٤] .

التصوف :

كذلك شهدت هذه الفترة (النصف الثاني من القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس) انتشار فكر التصوف وتعدد مدارسه . وقد بدأ بنزعة روحية سلوكية للخروج من واقع الماديات والصراعات التي تزدحم بها الحياة[٢٥] . ثم تطور الفكر التصوفي عند المسلمين نتيجة الاحتكاك الحضاري الذي أدى إلي التعرف على فكر اليونان والهند والفرس وغيرهم . فأصبح للتصوف الإسلامي قوالبه الفكرية ومصطلحاته مثل الفناء والحلول، وغيرها[٢٦] . كما انتشرت مدارس الصوفية في مدن العالم

---

(٢٣) ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج ١٢ ، ص ٦٩ .

(٢٤) ابن الأثير ، الكامل ، ج ٨ ، صفحات ٧٢ و ٧٣ ، فوقيه حسين ، الجويني ، ص ٣٤ .

(٣٥) القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف ، ص ٣ ، ماجد ، تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى ، ص ١٩٠ ، إبراهيم بسيوني ، نشأة التصوف الإسلامي ، ص ٩٨ .

(٣٦) الأشعري ، المقالات ، ج ١ ، ص٨١ .

الإسلامي، ساعد على ذلك اتساع الدائرة الفكرية للتصوف التي يمكن أن تضم أبناء الفرق المتعددة من سنة وشيعة وغيرهما، فنجد مثلا أن هناك تشابها بين فكرة الحلول عند الصوفية، وتقديس الإمام عند الإسماعيلية الشيعة، مما يغري بعض الشيعة إلى اعتناق فكر التصوف(٢٧). كذلك لم يتجاوز التصوف في صورته الأولي حد الزهد في الحياة ببذخها للعمل على الإصلاح وحب الفضيلة، مما كان يدفع بعض الراغبين في الإصلاح وترك مفاسد الحياة المادية من أهل السنة وغيرهم إلى الانخراط في سلك الصوفية. وكان بعض أئمة المذهب السني يمارسون التصوف بمفهومه البدائي، فيذكر عن الإمام الجويني وكان يطلق عليه إمام الحرمين (٤١٩ - ٤٧٨ / ١٠٢٨ - ١٠٨٥) أنه كان يمارس الرياضات الروحية، ويرتقي بنفسه إلى مقاماتهم دون أن يخالف السنة(٢٨). وكان الجنيد وهو أحد أئمة الصوفية (ت ٢٩٧ / ٩٠٩) يقول: "من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيد بالقرآن والسنة"(٢٩).

ثم بدأ المتصرفة يتخذون التأويل طريقا لهم للوصول إلى أغراضهم مثلما فعلت كثير من الفرق في آيات القرآن، وكان سبيلهم إلى ذلك فيما عبروا عنه بالارتياض أو مجاهدة النفس ويكون ذلك على مقامات أو مراحل تتدرج من التوبة إلى الصبر إلى التوكل ثم الرضيى أي تزكية النفس، وكان الوصول إلى الاتحاد بالحضرة الإلهية أو الفناء في الله

---

(٢٧) أبو الفتوح، التاريخ السياسي والفكري، ص ٦٣.
(٢٨) السبكي، طبقات الشافعية، ج ٣، ص ٢٥٢، فوقيه حسين، الجويني، ص ٣٩.
(٢٩) الرسالة القشيرية، ص ٣٢.

وهو ما عبروا عنه بالوصول إلى الحقيقة هو أقصى ما يصبو إليه الصوفي حيث يكون بذلك قد وصل إلى ما يعرف بالتجلي أو الكشف(٣٠).

ولم يكن من السهل على بعض الفرق والمذاهب قبول هذه الأفكار الصوفية التي جعلت الحقيقة من وجهة نظر الصوفية مقابلة للشريعة، فوقفت المذاهب السنية بفقهائها تعارض ما تطور إليه الفكر الصوفي، كذلك رفض المعتزلة اتحاد المخلوق مع خالقه - الحلول- التي وصل إليها فكر الصوفية، وترتب على هذا الانفصام بين الشريعة والحقيقة أن كثيرا من الصوفية في القرنين الرابع والخامس أخذوا يبتعدون عن الشريعة، ويرون أن أهل الحقيقة قد سقطت عنهم التكاليف وأولوا العبادات تأويلا باطنيا.

وقد دفعت هذه الانحرافات بعض المتصوفة المعتدلين الذين تمسكوا بالسنة ورأوا أنه لا انفصام بين الشريعة والحقيقة، وأن هؤلاء المنحرفين قد خرجوا بالتصوف عن حقيقته التي تتمثل في الزهد وتطهير نفس المؤمن وتقويم سلوكه، فيقول القشيري تعليقا على تلك الانحرافات التي أصابت فكر التصوف "أندرست الطريقة بالحقيقة"(٣١) ثم يشخص الانحراف الفكري بقوله "وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة ورفضوا التمييز بين الحلال، والحرام ودنوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام واستخفوا بأداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلاة"(٣٢).

(٣٠) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء، ج ٤، ص ٢٢٦، كذلك:
Ency of 1st (art Hakika) 2nd, T3, pp 77 - 78

(٣١) الرسالة القشيرية، ص ٤.

(٣٢) نفسه.

وعبر المعتدلون عن استنكارهم لانحرافات الدخلاء على التصوف بتأليف بعض الكتب أمثال اللمع لأبي نصر عبد الله السراج الطوسي (ت٣٧٨ / ١٩٨٨) ، الذي نوه في كتابه لأوائل المتصوفة الذين ألزموا أنفسهم بالقواعد الصحيحة للتصوف من مجاهدة للنفس والرياضات المؤدية إلى ذلك وقيامهم بشرط العلم وعملهم به ، وجمعهم بين العلم والحقيقة والعمل. وعدد الطوسي أهم الأخطاء التي وقع فيها الدخلاء على التصوف مثل الاعتقاد بالحلول أو فضل الولي على النبي، وتلك مسائل توقع من يقول بها في الكفر .

أما الصنف الأخر من المتصوفة كما ورد عند الطوسي، فهؤلاء وقعوا في بعض الأخطاء المرتبطة بالفروع ، وذلك باعتقادهم أن التصوف هو السماع والرقص والتجمع على موائد الأخوان[٣٣] .

ومن هنا أراد الطوسي أن ينقى التصوف من الشوائب الفكرية التي لحقت به ، وأن يعود به إلى حقيقته . وقد التزم منهج الطوسي هذا العديد من تلامذته ومن ساروا على فكره من أمثال السلمي (ت ٤١٢ / ١٠٢١) الذي ألف طبقات الصوفية والقشيري (ت ٤٦٥ / ١٠٧٢) الذي ألف كتابا ينطق صراحة بدور تلك المدرسة الإصلاحية الجامعة بين الشريعة والحقيقة وهو كتاب الرسالة القشيرية في علم التصوف، وذخرت تلك الفترة بعديد من المصلحين الآخرين في الفكر التصوفي، وكانت وجهتم جميعا هي التأكيد على سلامة فكر التصوف وذلك بربطه في أصوله مع فكر السنة .

---

(٣٣) الطوسي ، اللمع ، تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور، صفحات ١٨ و١٩ ، أبو الفتوح ، التاريخ السياسي والفكري، ص ٦٥ .

ولم يكن فقهاء السنة بمعزل عن هذه التطورات الفكرية ، فكانوا يراقبون أفكار التصوف ، ويرفضون انحرافاته الفكرية ويساعدون بفكرهم تيارات الإصلاح التي تتصدى للانحرافات أو المبالغات التي يمكن أن ينزلق إليها بعض المتصوفة .

التيار الفلسفي وموقف السنة منه:

وبالإضافة إلى هذه الاتجاهات الفكرية التي أثرت عليها بلا شك كما اتضح لنانزعات فكرية وليدة لحضارات شرقية وغربية كنتيجة طبيعية لاتصال الحضارة الإسلامية بما تحمله الحضارات الأخرى من فكر وتراث ، وجدنا بعض الاتجاهات الفكرية التي نزعت نزعة فلسفية ، مختلفة بذلك عن منهج علم الكلام الذي ينطلق من نقطة الإيمان بالدين ثم يتلمس الدلائل والبراهين العقلية لتقويته والدفاع عنه ، أما الفلاسفة فيبحثون المسائل بتجرد ، وهم طوع الدليل حيثما يكون. وقد عبر الكندي (ت ٢٦٠ / ٨٧٣) عن ذلك في إحدى رسائله يقول : "إن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق " . ومن ثم نقول أن هناك فرقا بين مفكر استعان بالفلسفة وليس فيلسوفا وآخر وقف على قواعد ومنهج علم الفلسفة والتزم بها في طريقة تفكيره . فهذا هو المتخصص الحقيقي(٣٤) . وهذا العلم لم يلق عناية عند المسلمين إلا مؤخرا ، بعد ظهور حركة الترجمة في العصر العباسي(٣٥) ، حيث ترجمت كتب فلاسفة

---

(٣٤) العراقي ، مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٣٢، عبة الرحمن بدوي، أرسطو ، ص ٦٤ .

(٣٥) يرى ابن النديم أن ترجمة كتب الفلسفة وغيرها من كتب التراث بدأت في العصر الأموي، بدأها خالد بن يزيد بن معاوية الذي أطلق عليه ، حكيم آل مروان ، الفهرست ، ص ٣٣٨ ، فيصل بدير عون ، الفلسفة الإسلامية في المشرق ، ص ٢٥ .

اليونان أمثال أرسطو وأفلاطون وسقراط وغيرهم ، ومن المعروف أن الخليفة المأمون لم يدخر جهدا في جمع هذه الكتب ، فكان يرسل الهدايا لأباطرة بيزنطة لكي يرسلوا إليه تلك الكتب والمخطوطات ، ثم يجهز أمهر التراجمة ليعكفوا على ترجمتها من اليونانية أو السريانية أو اللاتينية أو غيرها من اللغات [٣٦].

وقد اهتم فلاسفة المسلمين اهتماما كبيرا بالفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق . م) ثم اهتموا من بعده بفلسفة أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق . م) ، وأن عرفوا معظم فلاسفة اليونان الآخرين بمذاهبهم الفلسفية المختلفة. فقد نسبوا إلى أرسطو فنونا كثيرة وعرفوا عديدا من كتبه التي نقلوها إلى العربية، وقد تميز في نظرهم بمنطقه السليم، بحيث كان ينظر إليه على أنه المعلم الأول[٣٧].

ومع اعترافنا أن فلاسفة المسلمين لهم محاولات في التوفيق بين الفلسفة والدين ، فإنهم انتهجوا منهجا عقليا اقتربوا به من التفكير الفلسفي، مخالفين بذلك منهج المتكلمين والفقهاء.

وكان من الطبيعي أن يلقي الفلاسفة بعض الاضطهاد والكراهية من الفقهاء، الذين ربما أثاروا عليهم السلطة السياسية، فقد كان الحنابلة مثلا يناهضون العلوم الفلسفيةولا يرون فيها طائلا، ويهاجمون كل من اشتغل بها[٣٨]. ويشهد على هذا الاضطهاد أيضا ما لاقاه الفيلسوف الكندي من

(٣٦) ابن صاعد ، طبقات الأمم ، تحقيق شيخو ، ص ٤٨ ، وابن جلجل ، طبقات الأطباء والحكماء تحقيق فؤاد سيد ، ص ٦٥ ، ماجد ، تاريخ الحضارة الإسلامية، ص ٢٢١ .

(٣٧) ابن صاعد ، نفس الكتاب ، ص ٢٣ .

(٣٨) فوقيه حسين ، الجويني ، ص ٥٣ .

الفقهاء في عهد الخليفة العباسي المتوكل بعد أن عادت لفقهاء السنة امتيازاتهم في عصره. فقد كان ينظر للفلسفة في هذه الفترة نظرة شك وارتياب، وهو مما دفع الكندي لمحاولة التوفيق بين الفلسفة والشريعة فيذكر ابن النديم [٣٩] أن من بين مؤلفات الكندي رسالة في إثبات الرسل ورسالة أخرى في "نقص مسائل الملحدين" كذلك انتهى الكندي من دراسته لمشكلة قدم العالم وحدوثه بأن العالم حادث وليس قديما عكس ما خرج به أرسطو الذي انتهى بقدم العالم.

ولم يكن الفلاسفة شأنهم في ذلك شأن بقية الفرق يتعرضون لمضايقات الفقهاء إلا عندما يتناولون ما يرفضه الدين أو تأباه الشريعة. ولعله من حسن حظ هؤلاء الفلاسفة أن ظهر في القرنين الرابع والخامس دول شيعية امتد نفوذها السياسي والفكري إلى مناطق عديدة في المغرب والمشرق. ومن المعروف أن بعض الفرق الشيعية لم ترفض آراء الفلاسفة. بل استعانت هذه الفرق بالفلسفة، فالفاطميون في مصر تبنوا آراء الفارابي [٤٠] في النبوة والإمامة لتأييد نظريتهم وتدعيمها [٤١] وكذلك لقي الفلاسفة في بلاط البويهيين كل اهتمام، حتى أن عضد الدولة البويهي (ت٣٧٢ / ٩٨٢) أفرد في داره موضعا خاصا للحكماء أي الفلاسفة

---

(٣٩) الفهرست، ص ٣٦٢، العراقي، مذاهب فلاسفة المشرق، صفحات ٣١و ٥٩.

(٤٠) الفارابي: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان (ت ٣٣٩ / ٩٥٠م) له من الكتب كتاب مراتب العلوم، وقام بتفسير العديد من مؤلفات أرسطو وأهمها كتاب القياس وغيره، ومن هنا يطلق عليه المعلم الثاني، عنه أنظر الفصل التالي. وكذلك ابن النديم، الفهرست، ص ٣٦٨، ماجد، تاريخ الحضارة، ص ٢٢٤.

(٤١) مذكور، في الفلسفة الإسلامية، ص ١٢٩.

يجتمعون فيه للنقاش آمنين من الفقهاء ورعاع العامة وأقيمت لهم رسوم تصل إليـهم[٤٢] . كذلك نشطت جماعة أخوان الصفا[٤٣] في العصر البويهي ، وكان فكر هذه الجماعة يمثل الفلسفة اليونانية بما تتعرض له من موضوعات "الزمن والعقل والنفس والشر" وغيرها.

أما ابن سينا (ت ٤٢٨ / ١٠٣٧) الذي بدأ حياته في أقصى الشرق ، حيث ولد في بلخ بخراسان ثم انتقل إلى بخارى عاصمة السامانيين ، ومنها إلى خوارزم ، نجده يفضل الانتقال إلى رحاب البويهيين في جرجان والري، لما سمع عن معاملتهم المميزة للفلاسفة، فقضى أغلب حياته في خدمتهم، ورغم أنه قد وصلته دعوات من أمراء وسلاطين بعض الدول السنية، مثل السلطان محمود الغزنوي سلطان الدولة الغزنوية ، فإن ابن سينا فضل البقاء في رحاب الدولة البويهية الشيعية ، التي أعطت للفلاسفة حرية العمل دون منغصات فقهاء السنة[٤٤] .

وقد أدى هذا النشاط الفلسفي وما أتبعه من ظهور بعض الآراء كإثبات الصانع وخلود النفس، وكيفية الخلق أو نظرية الفيض ، وغيرها من الآراء التي أخذها عليهم كل من المتكلمين والفقهاء إلى اشتداد الخصومة الفكرية بين الجانبين . فقد اهتم الفقهاء بالرد على الفلاسفة ، ورأى بعضهم تحريم النظر في كتب الفلاسفة، ووصلت هذه الخصومة أقصى مداها عند الغزالي (ت ٥٠٥ / ١١٦٢) الذي ألف كتبا بهذا الخصوص من أمثال " تهافت

---

(٤٢) ابن الأثير ، الكامل ، ج ٧ ، ص ١١٣ .

(٤٣) أبو حيان التوحيدي ، الإمتاع والمؤانسة ، تصحيح أحمد أمين وزميله ، ج ٢ ، ص ٥ .

(٤٤) برويز ، ديالمه وغزنويان ، ص ٤٤٣ .

الفلاسفة " و " مقاصد الفلاسفة " وقد انبرى الفلاسفة للدفاع عن أنفسهم أمام هذا الاتجاه الذي تزعمه فقهاء السنة ، بعد أن ساد الاعتقاد أن الفلسفة لن تقوم لها قائمة في العالم الإسلامي بعد ما كان من تصدى الغزالي بفكره لهم[٤٥] . ولكن التيار الفلسفي استمر ، وزاد توهجه كذلك اشتد النقاش وزادت حدته بين المتكلمين والفلاسفة في مسائل أهمها العلم الآلهي ، وقدم العالم والبعث الروحاني وقد لخص أبو البركات البغدادي[٤٦] تلك المعركة الفكرية بين الفلاسفة والتكلمين في إحدى هذه المسائل على النحو التالي " . . . وأما معرفته وعلمه سبحانه وتعالى فقد اختلف فيه كثير من العلماء من المحدثين والقدماء ، إذ قال قوم أنه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته وصفاته التي له بذاته وقال آخرون : بل يعرف ذاته وسائر مخلوقاته في سائر الأوقات على اختلاف الحالات فيما هو كائن وما هو آت . وقال آخرون : بل يعرف ذاته بذاته والصفات الكلية من مخلوقاته والذوات الدائمة الوجود من معلولاته . ولا يعرف الجزئيات ولا يعلم الكائنات الفاسدات المتغيرات المستحيلات ولاشيئا من الحوادث من الأفعال والذوات " .

وهكذا نرى أن التضارب بين آراء المتكلمين والفلاسفة في موضوعات بعينها جعل المعركة تشتد بين الجانبين ، ونستطيع أن نلاحظ دون عناء علاقة النشاط الفلسفي برعاية الدولة الشيعية من خلال أن تلك الآراء الفلسفية

---

(٤٥) العراقي ، مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٢٩ .

(٤٦) أبو البركات ، المعتبر في الحكمة ، ج ٣ ، ص ٦٩ .

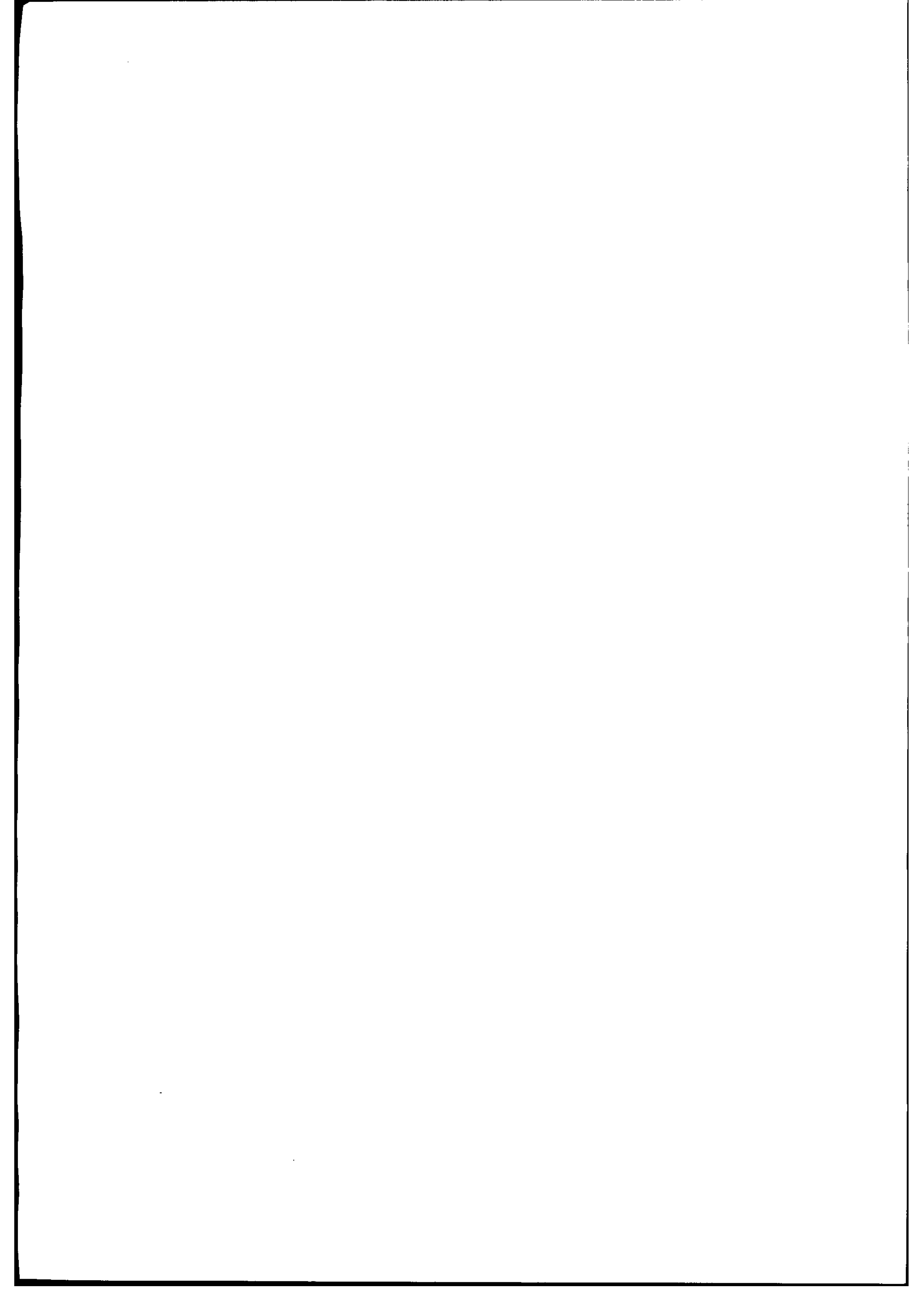
التي أغضبت فقهاء السنة اتضحت أكثر عند هؤلاء الفلاسفة الذين عاشوا في كنف الدول الشيعية ، كالبويهية وغيرها .

وكان من الطبيعي أن يتصدى علماء الكلام والفقهاء[٤٧] إلي تلك الآراء الفلسفية التي مست من وجهة نظرهم قضايا عقدية، مما أدى إلي توهج الحياة الفكرية في القرنين الرابع والخامس .

تلك هي الملامح الفكرية للبيئة التي عاش فيها الماوردي كواحد من فقهاء السنة الشافعيين ، الذين كتب عليهم أن يعيشوا في ظل هذه الحالة الفكرية التي تتسم بتعدد اتجاهاتها الفكرية، وتناقض آراء مذاهبها العقدية، فكيف أثرت هذه الأحوال السياسية والفكرية التي تعتبر بمثابة الأرض التي عاش عليها الماوردي والهواء الذي تنفس منه واستمد مقومات حياته، نقول كيف أثرت هذه البيئة على فكره السياسي؟

لتكن الإجابة إذن على هذا التساؤل في الفصول القادمة من الكتاب .

(٤٧) أنظر مثلا مؤلفات الباقلاني (ت ٤٠٣ / ١٠١٢م) وأهمها القرآن ، والرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والمعتزلة . ثم الجويني (ت ٤٧٨ / ١٠٨٦م) وأهم مؤلفاته الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، وكتاب الشامل في أصول الدين وغيرهما .



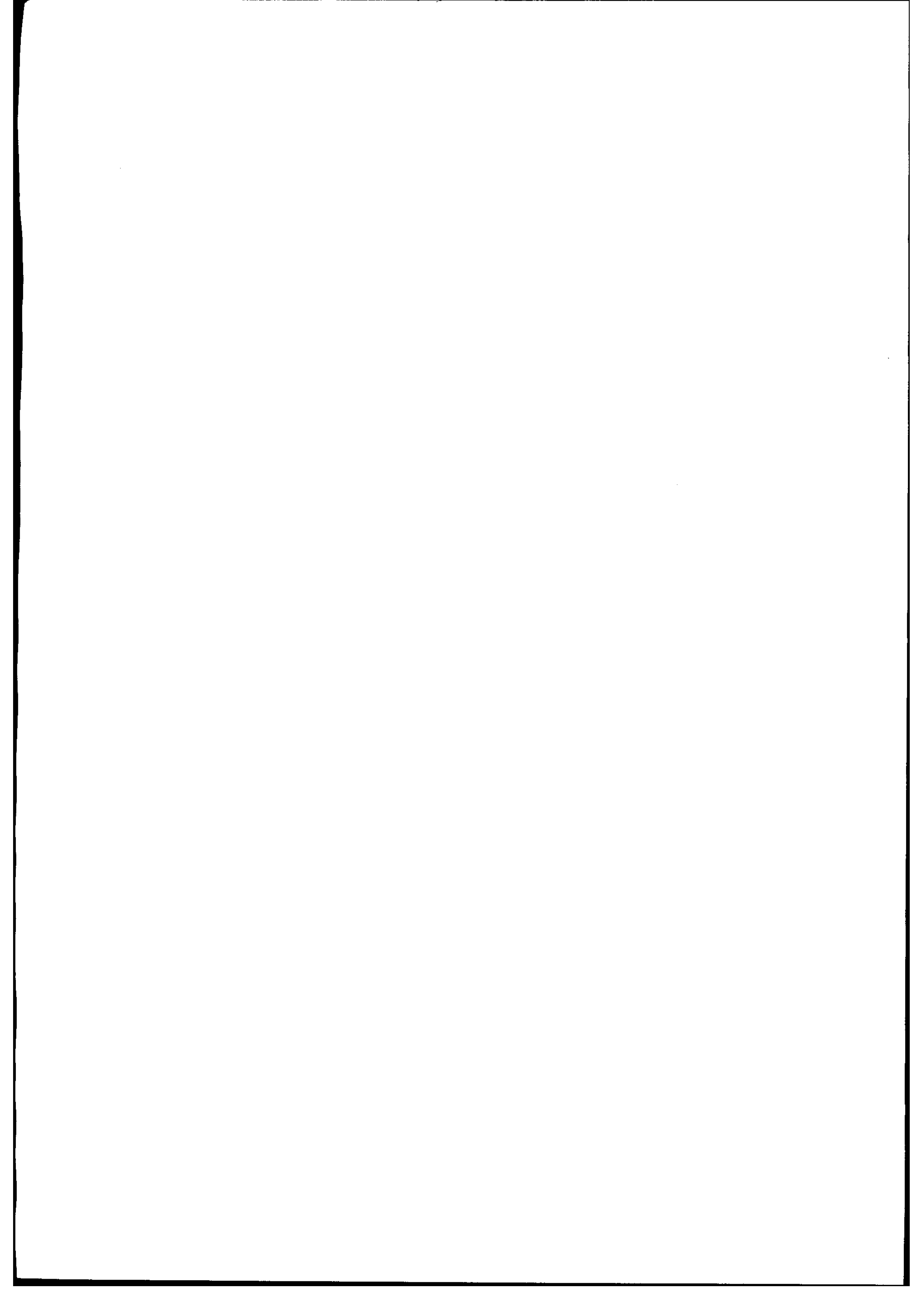
الفصل الخامس

الفكر السياسي عند الماوردي

الركائز والسوابق والتطبيق

محتويات الفصل :

- ارتباط الفكر السياسي عند الماوردي بظروف عصره
- أهم رواد الفكر السياسي
- ابن قتيبة
- الفارابي
- ابن سينا
- الماوردي وقضية الخلافة
- وجوبيتها وشروطها
- عزل الخليفة
- ولاية العهد أو الاستخلاف



الفكر السياسي عدن الماوردي
الركائز والسوابق والتطبيق

يعتبر الماوردي من أوائل المفكرين المسلمين ، وأحد أعلام الفقهاء الذين اهتموا بأمور السياسة وقضاياها ، فاهتم بتسجيل وتقنين العديد من الأفكار السياسية الإسلامية ، والوصول بها في بعض الأحيان إلى درجة من التنظير الذي استمده من أصول العقيدة أو روح الدين ، فكان فكره مميزا ، وساعده ذلك النبوغ على اختيار الخلافة له ، ليتولى منصب قاضي قضاة بغداد ، وهو من أرفع المناصب التي يمكن أن يتولاها فقيه على درجة نبوغ الماوردي وسعة أفقه[١] .

وتوسمت فيه الخلافة أن يكون معينا لها على تدعيم شرعيتها ، واستطاع هو من ناحيته أن يرفع من شأن مذهبه الشافعي ، ويعلي من قدر فقهائه ، كذلك تمكن الماوردي بشغله لذلك المنصب وهو أقضى القضاة أن ترى أفكاره في الفقه السياسي النور فيصبح بذلك من أوائل المفكرين السياسيين في الإسلام الذين سجلت بأسمائهم العديد من النظريات والأعمال التي تشهد لهم بعمق النظرة وسلامة الأحكام في أغلب الآراء والنظريات السياسية[٢] .

ولقد ساعد الماوردي على تحقيق سلامة العديد من أحكامه وأفكاره السياسية أنه لم يكن يتعامل في كثير من هذه الأحكام مع قضايا عصره الذي

---

(١) السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٩٠ .

(٢) ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج١ ، ص ٨٥ ، كذلك :

ROSENTHAL, Political thought, p . 236.

يعيش فيه بما يسببه ذلك من مظاهر الكبت والضغط اللذان يلازمان السلطة الحاكمة وأربابها فينحرف الفكر بالتعصب أو المجاملة ، وإنما لجأ الماوردي في أغلب أفكاره ونظرياته إلى أساسيات الفكر السياسي في الإسلام ومحاولة قولبتها ووضعها على أسس إسلامية، مؤيدة بما يتمتع به هذا الفقيه من قدرة على تأييد نظريته من خلال الأدلة الشرعية والعقلية فحقق لنفسه بذلك المنهج إمكانية السمو بأفكاره السياسية الإسلامية دون حرج من واقع النظم السياسية السائدة في عصره إلى حد ما في بعض المواقف وإلى حد كبير في مواقف وأفكار أخرى كما سترى .

والواقع أن الماوردي عاش كما رأينا في الفصول السابقة في فترة ساخنة بتياراتها، متصارعة بمذاهبها وفرقها، لم يقتصر أمر الصراع فيها بين فكر شيعي أصبح ممثلا في قواه السياسية مثل البويهيين في العراق وبعض أقاليم المشرق أو الفاطميين في مصر والشام وغيرهما من ناحية أو خلافة العباسيين السنية التي تقاوم السقوط رغم تأييد بعض القوى المشرقية السنية لها كالغزنويين ومن بعدهم السلاجقة(٣) . ولكن تعدت الأمور ذلك الصراع المذهبي بين فكرين يقف كل منهما تجاه الآخر ممثلا بقواه السياسية المدافعة عنه إلى حالة أشد تعقيدا ،حيث تأثرت القوى السياسية داخل المعسكر السني بالتيارات المذهبية أو الكلامية ، فراحت كل قوة سياسية تنتصر لمذهب من المذاهب الفقهية دون أخر(٤)، لتبقى بقية المذاهب تكافح من أجل البقاء .

(٣) أبو الفتوح ، التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني ، صفحات ١١٠ و ١١١ .

(٤) فالسلاجقة مثلا تعصبوا للمذهب الحنفي في بداية ظهورهم ببلاد ما وراء النهر . وتروي بعض المصادر أن السلطان طغرل السلجوقي أمر بلعن الأشعري، ما أثار غضب الأشاعرة، أنظر بان الأثير ، الكامل ، ج ٨ ، صفحات ٧٢ و ٧٣ ، فوقيه حسين ، الجويني ، ص ٣٤ .

وهذا يتعين على الفقهاء والمفكرين الذين يعيشون وسط هذه الأجواء الساخنة أن يقدروا مسئولية الكلمة وتبعة الرأي في الأمور الفقهية أو الكلامية ، فما بالنا إن كان هذا الرأي أو تلك الكلمة في شئون السلطة السياسية أو في الأحكام السلطانية!!

ومع تقديرنا لما كان عليه أئمة المذاهب السنية من سلامة القصد واعتراف بعضهم لبعض بالفضل والعلم، فإن هناك عوامل تضافرت أدت إلى المنافسة بل أحيانا إلى الصراع فيما بين فقهائها. وعندنا من الأدلة ما يكفي لإثبات أن العامل السياسي لم يكن بمعزل عن خلق أو تحريك هذه الصراعات[٥] .

وإذا كان الماوردي كما قلنا فقيها شافعيا ، فإن أصحاب مذهبه في تلك الفترة (القرن الخامس / الحادي عشر الميلادي) قد اندمجوا بفكرهم أو اقتربوا من آراء الأشعري[٦] (ت ٣٢٤ / ٩٣٥) الذي يمثل الصحوة الفكرية لأهل السنة ومن ثم تجاوز أصحاب الماوردي من الشافعية تلك الحدود التي رفض الحنابلة تجاوزها ، حيث آثر الأخرين التمسك برأي السلف حتى وصف بعضهم بالتطرف أو التعصب. ومن جهة أخرى فرغم أن الحنفية خالفوا الحنابلة فإنهم لم يقتربوا من الأشاعرة في آرائهم ، وإنما آثروا رأي الماتريدي (أبو منصور ، ت ٣٣٣ / ٩٤٤) الذي عاصر الأشعري.

أما الجبهة الشيعية زمن الماوردي ، فقد انتعش حالها حتى في العراق

---

(٥) الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج ١٤ ، صفحات ٢٥٦ و ٢٥٧ . بحشل ، تاريخ واسط ، ص ٢٠٨ .

(٦) أنظر قبله الفصل الثاني .

مركز الخلافة العباسية ، وذلك بسيطرة البويهيين فكان لوجودهم السياسي أثره على انتعاش الفكر الشيعي بصفة عامة ، فارتفعت أصوات الشيعة ، ونشط دعاتهم ، ليروجوا لخلافة شيعية كبديل شرعي للخلافة العباسية(٧) .

تلك هي الظروف السياسية والمذهبية التي عاش فيها الماوردي وغيره من معاصريه ، وهي ظروف حادة في انفعالاتها ، متصادمة في نظراتها ونظرياتها ، ورغم هذه الظروف القاسية نجد أن الماوردي الفقيه وقاضي القضاة يتدخل بفكره وعلمه للمشاركة في قضايا أمته الإسلامية ونظمها السياسية ، ويطرق أهم هذه القضايا التي اعتركت بسببها الفرق ، وتخاصمت من أجلها الآراء والأقلام وهي الإمامة أو الخلافة كسلطة عليا حاكمة في المجتمع الإسلامي كما تطرق الماوردي إلى ما يرتبط بسلطة الخلافة من ولايات وسلطات تابعة لها وحدود كل منها ، ويدفعه حرصه على أن تؤدي السلطة السياسية الإسلامية عملها بما يتفق وروح الشريعة السمحاء أن يقدم لها نصائحه ويضع أمامها تجارب السلف الصالح من حكام المسلمين بصفة خاصة أو غيرهم من مصلحي الملوك والحكام بصفة عامة .

ويتوارد إلى الذهن هنا بعض التساؤلات أولها هل أقدم الماوردي علي تأليف مثل هذه الكتب المتخصصة أمثال " الأحكام السلطانية " و " نصيحة الملوك " من تلقاء نفسه نظرا لما أحاط قضية الخلافة من تضارب بين أصحاب الفرق والمذاهب ، فأصبح من واجبه كفقيه أن يضع ما يراه صحيحا من

(٧) مصطفى غالب ، تاريخ الدعوة الإسماعيلية ، ص ٢٤٩ .

نظريات بين يدي معاصريه ؟ أم أن الكتابة بهذا التنظير الفكري أتت من خلال تكليف أو مطلب من جانب الخلافة العباسية التي دارعليها الزمان وانكسرت شركتها السياسية بتغلب البويهيين عليها، وتطلع خلفاء الفاطميين لضرب ما تبقى لها من نفوذ . وفي هذه الحالة لم يتورع خلفاء العباسيين أن يطلبوا من فقهاء السنة ومفكريها مناصرة الخلافة العباسية بالفكر والتنظير الذي عندما يصدر من الفقهاء أمثال الماوردي ومن على شاكلته تعود آثاره الإيجابية على الخاصة والعامة من فئات المجتمع ، ودليلنا على هذا أن ظاهرة التنظير السياسي من جانب الفقهاء زمن الماوردي لم تقتصر على محاولات الماوردي الشافعي المذهب وحده وإنما لاحظناها عند بعض أعلام فقهاء المذاهب السنية الأخرى مثل محاولة أبي يعلى[٨] (ت ٤٥٨ / ١٠٦٦م) الحنبلي المذهب الذي كان معاصرا للماوردي. ومن الطريف أن أبا يعلي هذا الحنبلي ألف كتابا حمل نفس العنوان الذي عنون به الماوردي أهم كتبه في الفقه السياسي أي "الأحكام السلطانية" . وتشير الدلائل أن أبا يعلى لقي نفس الاهتمام الذي عاملت به الخلافة الماوردي من ولاية قضاء إلى منح وهبات وغيرها من مظاهر الاهتمام والعطف [٩]. أما الدليل الثاني على توجيه الخلافة العباسية نظر الفقهاء من السنة للكتابة في هذا الفرع أي الفقه السياسي هو ماورد عند الماوردي في افتتاحية كتابه

(٨) وهو محمد بن الحسني الفراء الحنبلي ،وكتابه حمل نفس عنوانكتاب الماوردي ، "الأحكام السلطانية" وقد قام بتحقيق كتاب أبي يعلى محمد حامد الفقي، وله أكثر من طبعة ، وقد اطلعناعلى طبعته الثانية .

(٩) ابن كثير ، البداية ، ج ١٢ ، ص ١٠١ .

الأحكام السلطانية إذ يقول " ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق ، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير أفردت لها كتابا امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته[١٠] ، وبهذا يعترف الماوردي بامتثاله لرغبة الخلافة العباسية وطاعته لها عندما أقدم علي تأليف كتابه.

ولامانع من وجهة نظرنا أن يلتقى التفسير الأول بالتفسير الثاني ، فليس هناك تناقضا بينهما بمعنى أنه في الوقت الذي شعر فيه فقهاء السنة بضرورة التصدي للفكر الشيعي الذي كان يدعو لإسقاط الخلافة العباسية واستبدالها بخلافة شيعية ، وقد استند في دعوته هذه على القوى السياسية الشيعية كالبويهيين أو الفاطميين ، فكان لابد إذن من وجهة نظر فقهاء السنة مقارعة الفكر بالفكر ، في الوقت نفسه رأت الخلافة العباسية الإفادة من هذه الطاقة الفكرية المتوهجة بعدائها للفكر الشيعي، وتوجيهها لما يخدم أغراض الخلافة العباسية من إثبات شرعية حكمها وما يترتب عليه من فرض الطاعة والولاء في نفوس الرعية.

أما عن مكانة الماوردي كمفكر سياسي، فليس من السهل أن نصدر أحكامنا على هذه المكانة دون التعرف على جهود السابقين في هذا المجال داخل العالم الإسلامي وما أضافه الماوردي إلى حصيلة الفكر السياسي وبالتالي ما قدمه هذا العالم الفقيه إلى اللاحقين عليه من أفكار وآراء أفادتهم في نظرتهم وتكوين فكرهم. وسوف نكتفي بعرض آراء أهم

(١٠) الماوردي ، الأحكام ، ص ١٢ .

المفكرين الذين سبقوا الماوردي ، فهناك من مفكري المسلمين الذين اهتموا بموضوع السياسة منذ القرن الثالث الهجري وبذلك من خلال اهتمامهم بالحديث عن "الملك والسلطان" وهو مفهوم ضيق للفكر السياسي ، تناول الصفات والخلال التي يجب أن يتحلي بها السلطان والعيوب التي يجب أن يبرأ منها الحاكم ، وكذلك الاهتمام بالشروط التي يجب توفرها شرعا في الإمام أو السلطان وما يخرجه عن أهلية الحكم، ثم الولايات والإدارات التابعة كالوزارة والدواوين وغيرها . وأقدم التجارب التي لدينا من هذا النمط هي تجربة ابن قتيبة الدينوري[11] (ت ٢٧٦) في بعض كتبه مثل "عيون الأخبار" و"المعارف"[12] ، وغيرهما فتراه مثلا في كتاب "عيون الأخبار" يخصص بابا من أبواب الكتاب عنوانه "كتاب السلطان" يتحدث فيه عن الخلال التي يجب أن يتحلى بها السلطان وفي رسوم صحبته ومعاملته ومشاورته وما يجب عليه نحو العمال والحكام . وقد اعتمد ابن قتيبة في مادته العلمية على مجموعة من الأقوال والحكم المأثورة لحكماء

---

(١١) ابن قتيبة : عبد الله بن مسلم بن قتيبة بن مسلم أبو محمد المروزي الدينوري ، الكوفي ، قيل أنه من أهل مرو "الشاهجان أو الكبرى" وإليها نسبته المروزي ، والدينوري نسبة إلى الدينور من مدن الجبل قرب قرميسين ،حيث تولى ابن قتيبة القضاء في مدينة الدينور هذه . كما أن أباه عاش في الكوفة لفترة، اختلف في نسبة من الفرس أو الترك أو الأكراد أو حتى من العرب، وقد اختلف حول سنة وفاته ما بين ٢٧٠ أو ٢٨١ أو ٢٧٦ أو ٢٩٦ .

عنه أنظر : السمعاني ، الأنساب ، ص ٤٤٣ ، الحسيني ، ابن قتيبة ، ص ٥ . كذلك الجبوري ، ابن قتيبة ، صفحات ١٥ وما بعدها.

(١٢) هناك كتاب آخر في غاية الأهمية من ناحية الفكر السياسي وهو كتاب "الإمامة والسياسة" وقد منعنا من ذكره أن هناك بعض اللبس في نسبته إلى ابن قتيبة ، وألا كانت له هو الأخر أهمية كبيرة في هذا المجال ، أنظر الجبوري ، ابن قتيبة ، ص ١٧٣ ، بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي ، ج ٢ ، ص ٢٢٩ .

الفرس والهنود . فحديثه إذن أقرب إلى النصح والموعظة التي صيغت بأسلوب أدبي جذاب .

ونلاحظ هنا أن حديث ابن قتيبة عن السياسة بالإضافة إلى ما سبق أن قلناه بوروده من خلال زاوية ضيقة ، فإنه لم يكن مقصودا لذاته أي التخصص في الكتابة عن السياسة ، فكلما عبر ابن قتيبة نفسه أنه أراد أن يضم بين ضفتي كتابه كل الموضوعات التي يهتم بها باحثون عن المعرفة فيقول " ولم أر صوابا أن يكون كتابي هذا وقفا على طالب الدنيا دون طالب الآخرة ولا على خواص الناس دون عوامهم ولا على ملوكهم دون سوقتهم "(١٣) ثم يقول " وإنما مثل هذا الكتاب مثل المائدة تختلف فيها مذاقات الطعوم لاختلاف شهوات الآكلين "(١٤) .

ورغم أنه يمكن القول أن الماوردي استفاد من تجربة ابن قتيبة وخاصة في بعض مؤلفات الماوردي ذات الصبغة الأدبية ، بل يمكننا أن نلاحظ هذا التأثير في كتاب نصيحة الملوك (١٥) ، الذي تتقارب فيه الأفكار التي احتواها

---

(١٣) ينطبق ذلك المنهج الذي يتسم بعمومية في تناول الموضوعات عند ابن قتيبة عند ذكرنا للكتب أو أن شئت الأبحاث التي ضمها كتاب عيون الأخبار بين ضفتيه ، فهو إلى جانب السلطان وما يرتبط به يضم موضوعات أخرى متنوعة على النحو التالي : الحرب ، السؤدد ، الطبائع والأخلاق ، العلم ، الزهد ، الأخوان ، الحوائج ، الطعام ، النساء ، أنظر فهرست الكتاب .

(١٤) وعبر بعض الدارسين عن نفس المعنى ، مستشهدا بقول ابن دريد " أن متنزهات القلوب ثلاثة هي عيون الأخبار والزهرة لأبي داود وقلق المشتاق لابن أبي طاهر الجيوري ، ابن قتيبة ، ص ١٤١ .

(١٥) أنظر مثلا : الباب الثالث وعنوانه " الإبانة عن الأسباب التي من جهتها يعرض الاختلال والفساد في الممالك وفي أحوال الملوك ، نصيحة الملوك ، صفحات ١١١ - ١١٤ أو الباب السادس " في سياسة الخاصة " صفحات ٢٨٩ - ٣٤٧ ، وهي موضوعات طرقها ابن قتيبة في باب السلطان .

من مؤلفات ابن قتيبة، فإننا في الوقت نفسه نعتقد أن فقيهنا الماوردي نظر إلى السياسة بنظرة دقيقة تغطي العديد من جوانبها ، وطرح بحكم درايته وتبحره في الفقه إشكاليات سياسية لم يتنبه إليها ابن قتيبة ثم يكفي الماوردي أنه أول من عالج قضايا السياسة ونظمها وفق منهج علمي تحكمه قواعد الفقه ، وليس المواعظ والحكم أو النوادر كما فعل ابن قتيبة عند معالجته للسلطان . وكذلك استطاع الماوردي أن يقنن بفكره صورة الدولة الشرعية ، وعلاقة الحاكم بالمحكوم ، ومبدأ الشورى الذي يتجسد في وجود هيئة استشارية ، وعلاقة هذه الهيئة بالسلطة الحاكمة ، ونظام ولاية العهد ، والعلاقات المتبادلة بين عناصر السلطة السياسية، وحقوق وواجبات الأمة على الحاكم ، إلى غير ذلك من الموضوعات المتخصصة في المجال السياسي ، ممايجعلنا نحكم على تجربة ابن قتيبة أنها ذات صبغة أدبية أكثر من كونها تجربة علمية سابقة للماوردي في الفكر السياسي .

ولم تقتصر سوابق الفكر السياسي على تجربة ابن قتيبة التي اتسمت بطابعها الأدبي ، فلدينا بعض المحاولات الأخري التي تنتمي زمنيا إلي القرن الرابع الهجري ، وكانت أفكارها السياسية ذات صبغة فلسفية كتلك المحاولات التي قام بها الفارابي (أبو نصر محمد ت ٣٣٩ / ٩٥٠م)[١٦]،

(١٦) الفارابي : ولد ببلدة وسيج التابعة لفاراب ببلاد ماوراء النهر ، ولكنه بعد أن نضج انتقل إلى بغداد فتلقى العلوم والمعارف على أيدي كبار المفكرين والعلماء بها من أمثال أبي بشر متى بن يونس عالم المنطق الشهير وساعد الفارابي على تلقي علوم الأولين أسفاره العديدة التي طاف فيها ببعض العواصم الثقافية في الشام ومصر وغيرهما . ورغم أنه كان يلقى العطف من بعض الحكام أمثال بني حمدان فإنه مال إلى الزهد وخاصة في الفترة الأخيرة من حياته .
عنه أنظر ابن صاعد ، طبقات الأمم ، ص ٥٣ . مصطفي عبد الرازق ، فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، ص ٥٨ .

الذي تأثرت آراؤه السياسية بالفلسفة اليونانية القديمة ، حيث قرنه العلماء بأرسطو ، وأطلقوا عليه المعلم الثاني على اعتبار أن أرسطو هو المعلم الأول، وقد اهتم الفارابي بمعرفة اللغات حتى قيل إنه كان يعرف سبعين لغة[(١٧)] . ورغم ما يبدو في هذا القول من مبالغة فإنه يكشف لنا عن تبحر هذا الفيلسوف ودرايته ، فتمكن من مواصلة جهود أرسطو ، بحيث وصلت الفلسفة الأرسطوطاليسية إلي أقصى ما تصل إليه من ازدهار على يد الفارابي، كذلك لم يهمل الاطلاع على فكر أفلاطون بل اهتم به واستفاد منه كما اتضح في مؤلفاته العديدة[(١٨)] .

ولعل أهم الكتب التي حفظت لنا فكر الفارابي السياسي ، والذي اتضحت فيه بجلاء النزعة الفلسفية ذات الطابع اليوناني هو ذلك الكتاب " مبادئ أهل المدينة الفاضلة "[(١٩)] الذي تعرض الفارابي فيه إلي حاجة الإنسان للاجتماع والتعاون وتكوين القرى والمدن ، والصفات التي يجب أن تتوفر في رئيس المدينة الفاضلة (السلطان) ، والفرق بين أهل المدن الفاضلة والمدن الضالة، ورغم أننا نشيد بفكر الفارابي السياسي وسمو نظرته ومثاليتها ، فإننا نعود فنؤكد على الصبغة الفلسفية لهذا الفكر .

ولم يقتصر إنتاج الفارابي الفيلسوف والعالم في مجال الفكر السياسي على كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة سابق الذكر ، وإنما هناك بعض المؤلفات الأخرى التي تفيد الباحث في الفكر السياسي مثل

(١٧) فيصل بدير عون ، الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص ١٩٦ .

(١٨) نفس الكتاب ، ص ٢٠٠ .

(١٩) أنظر الطبعة الثانية .

"السياسات المدنية"[٢٠] و "الجمهورية"[٢١] ، و "فصوص الحكم"[٢٢] وغيرها من الكتب .

والواقع أن أهمية الفارابي ترجع في المقام الأول إلى انبهار ذلك المفكر وإعجابه بالنظريات والأفكار السياسية لمفكري اليونان القدامى أمثال أفلاطون وأرسطو ثم العمل على نقل وبلورة هذا التراث بعد وضعه في قالب إسلامي من خلال فكر الفارابي الذي كان يميل بطبيعته إلى الزهد ، ولكننا في الوقت نفسه لابد أن نعترف أن كتابات الفارابي اتسمت بأسلوب غامض بعض الشيء ، فكثير من رسائله التي بين أيدينا عبارة عن حكم مقتضبة وفيها بعض التناقض وخاصة عند محاولته التوفيق بين بعض الأفكار الفلسفية والعقيدة الإسلامية[٢٣] .

ولقد أثر الفلاسفة اليونانيون ومعهم الفارابي بوجه خاص على فكر الشيخ الرئيس ابن سينا (أبو علي عبد الله[٢٤] ت ٤٢٨ / ١٠٣٧) الذي كان

---

(٢٠) طبع القاهرة ، ١٣٤٦هـ .

(٢١) ترجمة فؤاد زكريا ومراجعة محمد سليم سالم ، الطبعة الأولى .

(٢٢) نشر بغداد ، ١٩٧٦م.

(٢٣) عن ذلك أنظر فيصل بدير عون ، الفلسفة الإسلامية ، صفحات ٢٠٥ وما بعدها، كذلك :
Ar- Senkar, Pleto and al Farabi STUDIES IN ISLAM, pp . 9-10
berry , Farabi's Camon of Poetry, RIVISTA DIGLISTUDIA
.ORIENTALI, p. 266

(٢٤) كان ابن سينا متعدد المواهب مثل الفارابي في الجوانب الفكرية والعلمية وزاد عن الأول شغله للمناصب الإدارية ، وقد اختلف الباحثون في نسبه هو الآخر ، وذلك من خلال دراساتهم اللغوية عن جذور كلمة "سينا" فهل هي سريانية من شينا أوتركية مثل سيما أو حتى عربية من سناء أو غير ذلك . عنه أنظر ابن أبي أصبيعة ، عيون الأنباء ، في طبقات الأطباء ، الأهواني ، ابن سينا، ص ١٩ ، كذلك دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة أبو ريده ، ص ٦٧ .

له دوره هو الآخر في نقل الفلسفة اليونانية إلى الفكر الإسلامي ، وتجلى هذا الدور بصفة خاصة في تعريب المصطلحات اليونانية ومن هنا كانت رسالته في "الحدود" وكتابه " التعليقات " و "المباحثات" وغيرها ، وتميزت آراء ابن سينا بالوضوح ، حيث سمحت له ظروفه وإمكاناته أن يعبر عن آرائه في ظل مكانة سياسية حصل عليها ذلك المفكر وتحت لواء سلطة سياسية عليا متمثلة في حكام البويهيين الذين لم يفتحوا الباب أمام الفلاسفة للتعبير عن آرائهم فحسب بل شملتهم الدولة برعايتها ومنحها(٢٥) .

وقد صنف ابن سينا السياسة ضمن عناصر الحكمة العملية التي تهتم بالإنسان ، فالحكمة العملية عنده تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

أ - **الحكمة المدنية** : وتتناول حياة الاجتماع في المدينة أي الدولة .

ب- **الحكمة المنزلية** : وتتناول حياة الأسرة والعلاقات بين الأفراد فيها .

ج- **الحكمة الخلقية** : وتتناول الحياة الشخصية للفرد من جهة تربية النفس وتكوين الفضائل(٢٦) .

وقد أعطى ابن سينا للجانب العقلي أهمية كبيرة كوسيلة من وسائل التفكير السليم ، ولكنه في الوقت نفسه يعترف بحدود قدرة العقل على إدراك حقيقة الأشياء ويقول مفكرنا في هذا الخصوص أننا في مشكلة

---

(٢٥) أبو الفتوح ، التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني ، ص ٥٧ .

(٢٦) فيصل بدر عون ، الفلسفة الإسلامية في المشرق ، ص ٣٠٠، العراقي ، مذاهب فلاسفة المشرق ، صفحات ١٤٨ وما بعدها .

المعرفة ينبغي أن نميز بين أدراك العقل للأشياء وبين الأشياء كما هي في حد ذاتها[٢٧] .

وتعتبر تلك الآراء والنظريات التي تبناها الفلاسفة من أمثال ابن سينا والفارابي ومن قبلهما الكندي باستخدام الأدلة العقلية في التفكير السليم وهي من مظاهر التأثر بفكر اليونان القديم إحدى عوامل الأنطلاقة الفكرية التي لا مانع أن تكون قد مست الفكر الإسلامي بصفة عامة ولم يقتصر تأثيرها على الفلاسفة[٢٨] . وسوف نرى بعد ذلك أن الماوردي نفسه وهو الفقيه الشافعي كان على مستوى عصره من حيث الوقوف علي التراث الفكري والسياسي اليوناني أو الفارسي أو غيرهما .

الماوردي وقضية الخلافة :

لعله من المتفق عليه أن الدولة كسلطة شرعية حاكمة إحدي أهم القضايا ، إن لم تكن أهمهاعلى الإطلاق ، التي وقف أمامها الفكر السياسي الإسلامي ، وراح المفكرون لكل فرقة من الفرق الإسلامية سنية أو شيعية ، خارجية أو معتزلة يركزون بفكرهم لوضع نظرية سياسية أو بالأحرى نظريات سياسية حول الدولة وشرعيتها وأصول الحكم ، مما جعل هذه القضية من أهم القضايا الشائكة في الفكر السياسي الإسلامي[٢٩] والواقع أن النظريات التي تمخض عنها فكر تلك الفرق لم تنفصل بحال من

(٢٧) عون ، المرجع السابق، ص ٣٥٢ ، أنظر أيضا قنديل ، ابن سينا ، مؤلفاته وشروحها .

(٢٨) أنظر لحديث الماوردي عن "فضل العقل وذم الهوى" في كتابه أدب الدنيا والدين ، ص ٢

(٢٩) ابن خلدون ، المقدمة ، صفحات ١٥١ وما بعدها .

الأحوال عن الواقع السياسي والاجتماعي للأمة الإسلامية، فهناك علاقة ترابط بين الفكر السياسي والظروف السياسية والاجتماعية والعقدية التي مر بها المجتمع الإسلامي في مسيرته الحضارية[٣٠] ، ورغم أن هناك بعض الآراء[٣١] التي تحاول فصل الدين عن الدولة في الإسلام على أساس أن الإسلام مجرد دعوة دينية، فإن هذه الآراء لم تستطع تقديم الأدلة المقنعة فقهية كانت أو تاريخية من خلال التراث الإسلامي بما يحمله من وقائع وأسانيد.

الإسلام والفكر السياسي:

وإذا كان الإسلام مصدره الأساسي هو القرآن ، فإننا نستطيع أن نستقي من آياته الحكيمة الركائز الأساسية للفكر السياسي الإسلامي بما تضمنته من قيم ومبادئ الشورى والمساواة والعدالة[٣٢] كذلك بما اشتملت عليه هذه الآيات من تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم بما حملته من مضامين تدعم التكامل والتعاون وتقوي من أواصر هذه العلاقات التي تربط بين الدولة كسلطة حاكمة والمجتمع الصالح الذي يفرز حكاما صالحين، فيحق لهم الطاعة لحرصهم على الصالح العام[٣٣] . كذلك اشتملت آيات القرآن علي أفكار سياسية وصلت في مثاليتها إلى الذروة في السمو، بحيث يمكن من تطبيق هذه الأفكار الوصول إلى ما يعرف بالسلام

(٣٠) محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية ، ص ١٢ .

(٣١) علي عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، صفحات ١٢ وما بعدها.

(٣٢) القرآن مثلا سورة الأنبياء (آية ٩٠) ، وكذلك سورة النحل (آية ٩٢).

(٣٣) القرآن سورة المائدة (آية ٨) ، وسورة النساء (آية ١٣٥) ، وسورة فصلت (آية ٤٦) وغيرها.

العالمي[٣٤]، وقد عمل الرسول ﷺ وصحابته على تطبيق هذه المبادئ السامية في الفكر السياسي الذي أتى به الإسلام وذلك بعد قيام الدولة الإسلامية في المدينة ، وكان وجود الرسول على رأس هذه الدولة كقائد أعلى من أهم العوامل التي أدت إلى تطبيق هذا الفكر ، وبالتالي إلى تحقيق الاستقرار السياسي في الدولة الإسلامية الناشئة سواء من الناحية النظرية أو العملية .

ورغم أن حرية الرأي الملتزمة بمصلحة الجماعة الإسلامية سياسيا كانت مكفولة للفرد المسلم ، فإنها في ظل مثالية الفترة التي واكبت التأسيس وتواجد الرسول، مورست فقط في حدود منضبطة منظمة، وذلك استنادا على رئاسة دنيوية مكفولة بحراسة سماوية يمثلها شخص الرسول الذي كفله ربه بعنايته فما كان ينطق عن الهوى ، وتلك عقيدة وقرت في نفوس المسلمين[٣٥] .

وما أن انتهى عهد الرسول حتى بدأت الأفكار السياسية الإسلامية تتدفق مستندة إلى حق الرأي والمشورة الذي دعمه الإسلام نظريا في القرآن وعمليا في عهد الرسول، ولا نريد أن ننظر إلى الفرق والآراء التي ظهرت عبر تطور الفكر الإسلامي أو أن الفكر الإسلامي تطور من خلالها بنظرة شاملة في هذا المجال فتلك مهمة قامت بها مجلدات كبيرة تناولت الفرق بصفة عامة أو حتى فرقة واحدة منها بصفة خاصة، حيث اهتمت هذه

---

(٣٤) سورة الأنفال (آية ٦١).

(٣٥) حسن مرعي ، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ، من منشورات مؤتمر الفقه الإسلامي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ص ٥٤ .

المؤلفات ببيان المضامين الفكرية عقدية كانت أو سياسية لتلك الفرق وغيرها من المذاهب الإسلامية ، ولكننا نريد أن نؤكد على العلاقة الوثيقة بين الظروف السياسية وحركة الفكر السياسي المستمد من الجذور والأسس العقدية الإسلامية ، وذلك بهدف تطويع الأفكار السياسية وهضمها في أحشاء الواقع ونظمه السياسية لتتمشى هذه النظم مع روح الإسلام ومنهجه من خلال رؤية المفكر السياسي، فيدعم بهذا حق السلطة الحاكمة ونوعيتها.

والواقع أن الفرق والمذاهب الإسلامية مارست حق الاجتهاد كحق أقرته الشريعة الإسلامية للإنسان المسلم الذي يشترط فيه العلم[٣٦] بشكل يلفت النظر لدى كل باحث في مجالات الحضارة الإسلامية . ولكن الباحثين في مجال الفكر السياسي عند مفكري المسلمين سيلاحظون بلا شك أثر الاجتهاد وفعاليته بصفة خاصة على التطور السريع للفكر السياسي[٣٧] . ويرجع ذلك إلى أن الإسلام لم يفرض أو يحدد شكل النظام السياسي الذي يجب أن تتبعه الأمة الإسلامية ، وإنما أعطى القيم والمبادئ التي يجب أن تتبع من جانب ولي الأمر تجاه الرعية أو من جانب الرعية تجاه الحاكم[٣٨] . ومن ثم فقد وجدت الفرق الإسلامية المجال خصبا لتدلو بدلوها . وأصبحت الإمامة من أهم الموضوعات بل أهمها جميعا التي دار حولها الفكر السياسي عند المتكلمين . والفقهاء ، بل وصل النقاش بين

---

(٣٦) الغزالي ، المستصفى ، ج ٢ ، ص ٢٤٢ .

(٣٧) الريس ، النظريات السياسية ، ص ٨٦ .

(٣٨) أنظر في ذلك الماوردي ، الأحكام ، صفحات ١٥ وما بعدها .

المتناقشين والعلماء حول أدق مسائلها هل هي من أصول العقائد ؟ أي مجال بحث المتكلمين أم هي من الفروع؟ أي مجال بحث الفقهاء الذين يعتمدون على البحث والنظر أي الاجتهاد أم هي من أصل الإيمان؟ كما اعتقدت بذلك بعض الفرق الشيعية[٣٩]. وكان ذلك كله لأن الرسول ﷺ كما نعلم لم يعين من يخلفه ولم يبين الطريقة التي ينتقل بها الاستخلاف وهكذا اختلطت أبحاث العقيدة بالفقه ومبادئ السياسة بالدين كمحاولة جادة من جانب كل فرقة للوصول بآرائها إلى درجة الإقناع في المجال السياسي أو النظامي.

كان لابد للماوردي إذن أن يخوض ذلك المعترك الفكري إذا أراد أن يخطو بفكره نحو ميادينه، وهي ميادين أحاطت بها المخاطر من كل جانب، ففرق ومذاهب تترامى بالفكر، ويسلط كل منها على الآخر سهامه، فلما أصبحت لبعض هذه الفرق قواها السياسية تحولت سهام الفكر إلى سهام حقيقية، وحراب تتجه نحو من يخالفها أو ينكر عليها حقها. كما أن الماوردي يعيش في كنف خلافة مغلوبة على أمرها يمتلك زمام الأمر فيها من ليسوا على مذهبها وهم البويهيون كما وضحنا من قبل، ولكن الماوردي كما نعتقد هواه مع خلافته العباسية السنية بحكم الانتماء والولاء فماذا هو فاعل بفكره الذي فرض عليه أو فرض هو على نفسه أن يتوجه بهذا الفكر نحو إشكاليات السياسة، وذلك حرج يمكن أن يكلف من ارتضى الدخول في هذا الميدان من ميادين الفكر حياته إذا استعدي عليه السلطة السياسية

(٣٩) محمد المهدي الحسيني، قلائد الخرائد، تحقيق جودت كاظم، ص ٦٢.

بسطوتها وبطشها أو سمعته العلمية إذا استرضى هذه السلطة على حساب فكره.

تلك محاذير أردنا أن ننوه إليها قبل الدخول إلى أبواب دخل إليها الماوردي بفكره السياسي ، ولم نقصد بهذه المحاذير التماس الأعذار لفقيهنا في بعض أحكامه، فسوف يرى القارئ أننا سنناقش بعض أفكار الماوردي أما معجبين بها أحيانا، أو رافضين لها أحيانا أخرى ، وذلك أمر لابد أن يحدث في مجال البحث العلمي ، ولكن الموضوعية العلمية تفرض على من يبحثون في مجال الفكر السياسي من ناحية ثانية أن يراعوا البيئة التي تخرج المفكر السياسي من أحضانها، والأوضاع التي شكلت فكره، والمؤثرات التي مست هذا الفكر ، فتكون الصورة بذلك واضحة أمام القارئ ليحكم على الفكر من خلال المفكر، وعليهما من خلال البيئة السياسية والاجتماعية والعقدية.

وجوبية الخلافة وشروطها:

كانت وجوبية الخلافة [٤٠] أولى وأهم القضايا الفكرية التي عرض لها الماوردي ، ولم تكن نظرته لهذه القضية قاصرة أوعابرة ، وإنما اتسمت هذه النظرة بوعي صاحبها وعمق تفكيره، فلم يقتصر في بحث وجوبية الخلافة على عرض ما يقضي به مذهبه الشافعي السني للوصول إلى هدفه ، بل وجدناه يعرض للآراء المختلفة التي تمثل الفرق المتعددة التي يؤيد بعضها

---

(٤٠) وجوبية الخلافة يقصد بها حتمية وجود نظام الخلافة وأن اقامتها فرض أوجبه العقل والشرع، الشهرستاني ، نهاية الأقدام ، تصحيح جيوم ، ص ٤٧٩ .

الوجوبية ، ويرفضها البعض الآخر أو لا يؤيدها [٤١] . ورغم أننا لاحظنا أن الماوردي أشار إشارات عابرة غير واضحة إلى هؤلاء الذين لا يرون للخلافة وجوبية واعتبرهم شواذا دون ذكر أو تعليق على نظريتهم أو فكرهم ، فإن مجرد التنويه لأقوالهم كفرق معارضة لها حق إبداء الرأي يضفي على الماوردي في عرضه لقضية الوجوبية بعض الحيادية .

وقد تجلى الجانب الموضوعي التحليلي عند الماوردي في بحثه "قضية الوجوبية" بتقسيمه للأدلة التي استند عليها في إثبات الوجوبية إلى قسمين أساسيين ، وقدم الفقيه بعمق نظرته وسعه أفقه الأدلة العقلية [٤٢] ثم جاء بالأدلة الشرعية، وتميز فكر الماوردي في عرضه للأدلة العقلية بالوضوح والنضج وهي صفات ملزمة لصاحبها عندما يلجأ إلى الأدلة العقلية في نقاشه. فقد اتخذ مفكرنا الماوردي لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم كدليل عقلي مسلم به لوجوبية الخلافة [٤٣] .

---

(٤١) أنظر إلى قوله : " وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وإن شذ عنهم الأصم "الأحكام السلطانية" ، ص ١٥ . والأصم هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان من المعتزلة ، عاصر الرشيد والمأمون من خلفاء العباسيين ، ولم يكن الأصم وحده الذي خرج على الوجوبية ، فهناك بعض الخوارج كالنجدات على وجه الخصوص ، كذلك بعض المعتزلة يرون نفس الرأي . الريس ، النظريات السياسية ، صفحات ١٤٠ وما بعدها .

(٤٢) الواقع أن هذا الإتجاه الذي يجمع بين الأدلة العقلية والأدلة الشرعية على وجوب الخلافة اقتنع به بعض مفكري المعتزلة من أمثال الجاحظ والعقبي وغيرهما وبعض مفكري السنة كما نرى عند الماوردي والتفتازاني وغيرهما ، فجميع هؤلاء القول بأن العقل يقضي كما يقضي الإجماع بوجوب إقامة الخلافة ، أنظر السنهوري فقه الخلافة، صفحات ٩٠ و ٩١ .

(٤٣) استشهد الماوردي بقول الشاعر الجاهلي الأفوه الأودي :

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا جهالهم سادوا

الأحكام ، ص ١٥ .

وعلى الرغم من كون هذا الدليل العقلي الذي استند إليه الماوردي في قضية وجوبية الخلافة من الأدلة التي تتسم بالعمومية إذ أنه ينطبق على كل الأنظمة السياسية الحاكمة ، فإننا لابد أن نقدر للماوردي تقديمه للأدلة العقلية واستناده عليها في الوقت الذي وجدنا غيره من الفقهاء أمثال أبي يعلى(٤٤) وهو معاصر للماوردي يهمل الأدلة العقلية ولا يقدمها ضمن أسانيده في قضية الوجوبية . ومن ثم يكون الماوردي قد حافظ على الاتساق الفكري بعرضه دلائل الوجوبية العقلي منها والشرعي ، واستقامة ذلك التحليل مع مفهوم الإمامة عند الماوردي الذي جاء محددا بحراسة الدين وسياسة الدنيا(٤٥) فالاستعانة بالدليل العقلي بجانب الدليل الشرعي من مظاهر الاتزان والالتزام الموضوعي في فكر الماوردي .

وعندما يتطرق الماوردي للأدلة الشرعية لوجوبية الخلافة لا يقف عند ذكر هذه الأدلة من أسانيد في القرآن والسنة(٤٦) ، ولكنه يولي اهتماما كبيرا بما يرتبط بهذه الوجوبية ويقضي بواجب طاعة الأئمة . وهنا يتضح المغزى السياسي الذي كان يطل من نوافذ فكر الماوردي بين الحين والآخر ، فيقول " ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين "(٤٧) ثم يؤيد الماوردي طاعة هذا الولي المقترنة بطاعة الله والرسول ، ويستشهد ببعض

(٤٤) استشهد أبو يعلى في هذه الناحية بقول الإمام أحمد " الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس " الأحكام السلطانية ، ص ١٩ .

(٤٥) الماوردي ، الأحكام ، ص ١٥ .

(٤٦) استند الماوردي إلى ماجاء في بعض الآيات القرآنية ، أنظر سورة النساء (آية ٥٩) .

(٤٧) الماوردي ، الأحكام ، ص ١٥ .

التي تدعم واجب الطاعة للإمام مهما كان وضعه. واعتبر الماوردي الإمامة من الفروض الكفائية التي تلزم الأمة في مجموعها، كطلب الجهاد والعلم[٤٨].

شروط الإمامة عند الماوردي:

ثم تحدث عن شروط الإمامة، وكان مفكرنا أكثر وضوحا في عرض هذه الشروط حيث جعلها سبعة شروط، بينما قصرها غيره من الفقهاء على أربعة شروط فقط[٤٩]، وبذلك يكون الماوردي قد فسر وفصل ما وجدناه عند غيره مبهما أو مدمجا.

وكانت العدالة على قمة الشروط التي ترتبط بالإمامة، مما يوحي بسعة إدراك الماوردي في الفكر السياسي[٥٠]، ومدى علمه بأثر هذه القيمة على استقرار الحكم السياسي، بالإضافة إلى كون العدالة إحدى القيم الإسلامية التي أقرها الإسلام ومجدها[٥١].

ويلفت نظرنا أن الماوردي جعل الشرط الثاني للخلافة هو العلم المؤدي إلى الاجتهاد في الأحكام، بينما جعل الشرط الخامس هو الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح[٥٢] ورغم أننا نستطيع ربطهما أو

(٤٨) الأحكام، ص ١٦.

(٤٩) أبو يعلى، الأحكام، ص ٢٠.

(٥٠) أنظر مثلا إلى أبي يعلى حيث أتى بقرشية النسب على رأس الشروط، الأحكام، ص ٢٠.

(٥١) القرآن سورة النحل (آية ٩٠).

(٥٢) الماوردي، الأحكام، صفحات ١٦ و ١٧.

دمجهما، وهو ما فعله بعض المنظرين السياسيين المعاصرين للماوردي[٥٣]، فإنه يبدو لنا أن الماوردي قصد بذلك التمييز بين الاجتهاد في علم الدين وقواعده وهو ما ورد في الشرط الثاني، وبين الرأي في أمور دنيوية كالخبرة بمستجدات الأحداث والتعامل بروح العصر وفهمه إلى غير ذلك. وذلك تفصيل له محله من الأهمية عندما يصدر من الماوردي الفقيه فهو يدرك مايجب أن يتحلى به الحاكم من مرونة وسعة أفق لمواجهة قضايا عصره بفكر مستنير، وتدبير شئون دولته بما يحقق لأمته الخير والرخاء، ومن هنا افرد الماوردي للرأي شرطا مستقلا، ويمكن من وجهة نظرنا أن يكون شرط الرأي هذا الذي ورد عند الماوردي بذلك التفصيل من مظاهر التطور الفكري عند الشافعية الذين اقتربوا من فكر الأشاعرة كما تحدثنا عن ذلك من قبل[٥٤].

كذلك لاحظنا أن الماوردي عندما أورد النسب القرشي كشرط من شروط الخلافة لم يقدمه على الشروط جميعا وجعله الشرط الأول مما أثار انتباهنا، وذلك لأن أبا يعلى المعاصر للماوردي عندما عرض شروط الخلافة قدم النسب القرشي على الشروط جميعا وجعله الشرط الأول فهل هناك من تفسير؟

من المسلم به أن الفكر السياسي لأي مفكر يرتبط بالظروف السياسية والاجتماعية التي يحياها مجتمعه. وكان الماوردي يعيش في العراق الذي

(٥٣) من أمثال أبي يعلى، ص ٢٠.
(٥٤) أنظر قبله الفصل الخاص بالأحوال الفكرية.

يتحكم فيه البويهيون ، ويسيطرون على مقاليد الأمور به، وكما هو معروف أن البويهيين لم يكن حماسهم للخلافة العباسية كبيرا بوصفهم شيعة من ناحية، كما أنهم من الفرس الذين حرصوا أن يربطوا نسبهم بملوك الساسانيين، فوجدنا حكامهم يطلقون على أنفسهم ألقابا تشع بفارسيتها كالملك أو حتى شاهنشاه وهي كلمة فارسية تعني ملك الملوك(٥٥) ، ثم يحرصون على الألقاب الفخرية علي عادة الفرس كعماد الدولة وعضد الدولة وفخر الدولة وغيرها(٥٦) وكان الماوردي يعلم أن قرشية النسب ليست من الشروط التي كان الفرس يتحمسون لها، والبويهيون ممثلون للفارسية، فلاداعي إذن لتقديم ما يرفضه ملوكهم، وهو في الوقت نفسه لم يتجاهل ذلك الشرط لإرضاء الخلافة العباسية ممثلة السنة، كما أن الماوردي من وجهة نظرنا لم يرتكب إثما عندما أخر شرط القرشية وقدم عليه الشروط الأخرى كالعدالة والعلم والكفاءة وغيرها. ولابد لنا أن نتفهم الظروف التي كانت تحيط بالمفكر عند الحكم على فكره ، فليس في وسع الماوردي مهما كان متحمسا للخلافة العباسية أو لمذهبه السني أن يشهر فكره أو عاطفته المذهبية في وجه البويهيين القابضين فعلا على مقاليد الأمور بمركز الخلافة .

ونحن نرى أن الماوردي في فكره السياسي قد تميز بلباقة ومرونة مكنته من العيش بفكره في هذا الجو الملبد بالغيوم السياسية والفكرية ففي الوقت

(٥٥) ابن بابه ، رأس مال النديم ، ص ١٥٥ ، كذلك :
BOSWORTH, Military orginaisation under the Buyyids, DER ISLAM, p.143
(٥٦) التحجواني ، تجارب السلف ، صفحات ٢١٤ و ٢١٥ .

الذي كسب عطف الخلافة ممثلة السنة مما دعاها إلى تقريبه ، لم يخسر أيضا عطف البويهيين وثقتهم فيه [٥٧] . ومن هنا وجدنا فكر الماوردي السياسي يستوعب التجارب السياسية التي عايشها ، والنظم التي تعامل معها ، فهو كتب عن الخلافة ولكنه أيضا عنون إحدى أهم كتبه التي نضح فكره السياسي من خلالها وهو كتاب "نصيحة الملوك" فتحدث فيه عن الملوك وهو اللقب الذي فضله حكام البويهيين فيقول الماوردي "والجلالة حال الملوك سمي أهل اللغة الملك رأسا إذ جعلوا محله من رعيته محل الرأس من البدن وكل الأعضاء مسخرة له ومهيأة لحمله ، ولأنه لا بقاء للجسد إلا به ولا قوام له إلا معه" [٥٨] ويقول في موضع آخر من نفس الكتاب والجلالة شأن الملك سمي في الدين واللغة سلطانا ، والسلطان في اللغة هو الحجة قال الله عز وجل : "أم لكم سلطان مبين فأتوا بكتابكم إن كنتم صادقين" [٥٩] فجعل الله تبارك وتعالى العادلين من الملوك حجة على خلقه" .

وبذلك يكون الماوردي قد حقق مرماه بإثبات وجوبية الخلافة بالأدلة العقلية والأدلة الشرعية ، وهو في الوقت نفسه لم يخسر السلطة البويهية وملوكها وأمن جانبهم بما اتضح في فكره من اتزان ويبقى أمامنا بعد ذلك أن نفسر ماورد في كتاب أبي يعلى المعاصر للماوردي ، حيث وجدنا شرط القرشية يقفز إلى القمة عند أبي يعلى الذي توفي في (٤٥٨هـ/ ١٠٦٦م) أي بعد وفاة الماوردي بثمان سنين .

---

(٥٧) ياقوت الحموي ، معجم الأدباء ، ج٥ ، ص ٤٠٧ .

(٥٨) أنظر كتاب نصيحة الملوك ، صفحات ٧٦ و ٧٧ .

(٥٩) سورة الصافات (آيات ١٥٦ و ١٥٧) .

ومع تقديرنا للعوامل الذاتية والفكرية التي تؤثر على نظرة كل فقيه، حيث أن أبا يعلى حنبلي المذهب بينما الماوردي شافعي، فإننا لابد أن نضع نصب أعيننا ما تلعبه الظروف السياسية من دور مؤثر على الفكر السياسي واتجاهاته، فالظروف السياسية التي عاش الماوردي تحت سمائها تبدلت واختلفت في الفترة الأخيرة من حياة أبي يعلى حيث سقط حكم البويهيين في بغداد بدخول السلاجقة في (٤٤٧ / ١٠٥٥م) وهم سنة متحمسون للخلافة العباسية في بداية حكمهم(٦٠) فعملوا على مناصرة الخلافة على حساب القوى الشيعية. فأزاحت هذه الظروف الجديدة كابوسا مزعجا وعائقا حرجا من وجه فقهاء السنة، والذين لم يعد لديهم مانعا في التعبير والتنظير بما يخدم خلافتهم ومذهبهم، فكانت القرشية أول شروط الخلافة عند أبي يعلى دون تردد أو تأجيل.

عزل او تنحية الخليفة :

وإذا كان الماوردي قد ناقش الوجوبية ثم تطرق إلى شروط الخلافة، فإنه حرص على إظهار العوامل التي يمكن أن تنقص من شرعية الخلافة ولابد أن تكون هناك علاقة بين هذه العوامل وما تحدثنا عنه سابقا بشأن شروط الخلافة، فقد اعتبر الماوردي جرح الإمام في عدالته من أهم مظاهر تغير حاله التي تؤدي إلى إبعاده عن الإمامة ولكن الفقيه سرعان ما أدركه احترازه فقال: "وإن أجاز البعض إمكانية استمرارها إن رجع الإمام عن

---

(٦٠) ابن الجوزي، المنتظم، ج٨، ص ٢١١، كذلك: براون، تاريخ الأدب في إيران، ترجمة الشواربي، ج ٢، ص ٢٠٨.

فسقه "[٦١]. كما عالج الفقيه مظاهر أخرى لجرح العدالة عند الإمام بنفس التردد وعدم الإقدام على إصدار الأحكام، فالاشتباه في العقيدة كالتحاق الإمام أو مناصرته لفكر منحرف من مظاهر جرح العدالة، ولكن الماوردي سرعان ما يضع الفكر المقابل بقوله: "وقد اختلف أيضا العلماء في خروج الإمام أو عدم خروجه"[٦٢].

وهكذا لا نستطيع أن نحدد فكر الماوردي أو أن نلتمس منه رأيا محددا في موضوع جرح عدالة الإمام، وربما نلتمس للرجل بعض العذر ، فهو أن حسم أحكامه لجرح بها خلفاء عصره وحكامه!!

أما العنصر الثاني الذي وضعه الماوردي لمنع استدامة الخلافة فهو نقص البدن حيث يتفرغ إلي ثلاثة فروع : نقص حواس ، نقص أعضاء ، نقص تصرف. ويرى الفقيه أنه ليس هناك خطورة فيما يتصل بنقص الحواس إلا إذا مست العقل وذهاب البصر[٦٣]، حيث يرتبط بفقدهما إعاقة الإمام عن القيام بواجباته، وإن كان الماوردي يدقق في حاستي السمع والنطق، فكلاهما ضروري من وجهة نظره لعقد الإمامة أو استدامتها.

وبنفس المقياس الذي حسب به الماوردي سلامة الحواس أي علاقة المفقود ومدى تأثيره على قيام الإمام بواجباته ، كانت النظرة أيضا لفقد الأعضاء، فهناك ما يمنع عقد الإمامة مثل فقد اليدين أو القدمين، وهناك

---

(٦١) الماوردي ، الأحكام ، ص ٣٢ .

(٦٢) نفسه .

(٦٣) الأحكام ، صفحات ٣٢ و ٣٣ .

ما لا يؤثر على عقدها مثل قطع الذكر والأنثيين أو الأذنين(٦٤). وقد اختلف الفقهاء فيما بينهم حول فقد الأعضاء وعلاقة ذلك بعقد الخلافة أو استدامتها.

أما نقص التصرف فقد قسمه الماوردي إلى وجهين أولهما الحجر، وثانيهما الأسر. أما الحجر فهو أن يستولى علي الخليفة من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية، فلا يمنع ذلك من صحة إمامته (٦٥) ولكن ينظر في أفعال من استولى على أموره، فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز إقراره عليها(٦٦).

ونلاحظ هنا أن الماوردي تعمد المرور على ظاهرة الحجر دون تقصي في بحثها من الناحية الشرعية كإحدى موانع استدامة الخلافة عكس ما فعل في شرح العناصر الأخرى، فنحن نعلم كما حدثنا الماوردي نفسه أن من واجبات الإمامة مباشرة الإشراف على الأمور والأحوال، ولا يعول على التفويض(٦٧) مما يعطي تصور عن قدرة فعلية للإمام في مباشرته لمهام منصبه كما أنه قدم النصح في موضع آخر للحكام بصفة عامة كي يستقر ملكهم أن يحرصوا على ن لا يحتجبوا عن الخاصة والعامة، وأن ترفع الحوائج في الوقت بعد الوقت إليهم، مما يمنع بعض المستبدين أو المستغلين من ممارسة

---

(٦٤) الأحكام، ص ٣٤.

(٦٥) نفس الكتاب، ص ٣٥.

(٦٦) الأحكام، ص ٣٥.

(٦٧) قال الماوردي عند عرضه لواجبات الخليفة "... وأن يباشر بنفسه مشارقة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة ... ولا يعول على التفويض تشاغلا بلذة أو عبادة فقد يخون الأمين ويغش الناصح ..." الأحكام، ص ٣٠.

الحجر على الحكم وتطويق إرادتهم أو منعهم من ممارسة مهامهم[٦٨].

ولكن الماوردي عندما تحدث عن الحجر لم ير فيه مانعا لعقد الإمامة أو استدامتها واكتفى بالنظر إلى مسألة أخرى وهي تقويم هؤلاء القائمين بالحجر على الإمامة هل يسوسون الأمور بما تقضي به أحكام الدين ومقتضى العدل أم لا ؟ وذلك من وجهة نظرنا تناقض واضح في تفكير الماوردي ومنطقه، فليست هناك مواربة أو أدنى شك من أن الإمام المحجور عليه يعاني من نقص التصرف بغض النظر عن وضعية هؤلاء القائمين بالحجر وسلوكهم وقوة اعتقادهم أو عكس ذلك فإذا كان في مقدورهم فرض الحجر على الإمام ، فقد فرضوا بالتالي إرادتهم على سلطانه في دولته ، فكيف يقوم بمباشرة الإشراف على الأمور والأحوال التي تحدث عنها الماوردي من قبل !

وكنا نتصور كي يتسق فكر الماوردي وينتظم منطقه أن يعلن رفضه للحجر ، وأن يجد فيه مظهرا واضحا لنقص التصرف الذي يمنع من الإمامة أو استدامتها ، أما محاولة الماوردي إحالة الحكم بالنظر في تصرفات الذين قاموا بالحجر فتلك مراوغة فكرية من جانب مفكرنا، قصد بها كما نعتقد الهروب من إبداء الرأي في واقع سياسي حادث في عصره وهو امتلاك البويهيين لمقاليد الأمور على حساب سلطان الخلافة العباسية فحجبوا سلطتها وتغلبوا عليها[٦٩]، فأدى ذلك الوضع القائم إلى حرج الماوردي في الانطلاق بفكره فتجاهل الفقيه ما في الحجر من تكبيل إرادة الخليفة

---

(٦٨) نصيحة الملوك ، صفحات ٣٣٦ ، ٣٣٧ .

(٦٩) أنظر قبله الفصل الخاص بالأحوال السياسية .

بفرض سلطان فوق سلطاته ، ومن هنا جاء التناقض بين ما ذكره الماوردي عند حديثه عن واجبات الخليفة ، وبين ما ذكره بشأن الحجر .

ولاية العهد :

وتعرض الماوردي بفكره إلى قضية هامة مرتبطة بالخلافة وهي قضية ولاية العهد[٧٠] . والشكل الذي تتم في إطاره هذه الولاية هو أن يعقد الخليفة لإنسان يحدده في حياته ليكون هو الخليفة من بعده[٧١] . ويكون هذا العهد بمثابة ترشيح من الخليفة ، ولكنه تحول بعد ذلك إلى تعيين نهائي للمعهود إليه[٧٢] . وهناك بعض المفكرين[٧٣] الذين جعلوا ولاية العهد ضمن مسئوليات الخلافة . ويرى أغلب العلماء من المسلمين ثبوت ولاية العهد وجوازها شرعا بإجماع الأمة علي ذلك منذ عصر الخلفاء الراشدين[٧٤] . ويؤيد ابن حزم[٧٥] طريقة ولاية العهد بقوله " فوجدنا عقد الإمامة يصح بوجوه أولها وأفضلها وأصحها أن يعهد الإمام قبل موته إلى إنسان يختاره إماما بعد موته " .

٧٠) ويطلق البعض على ولاية العهد " الاستخلاف " عنها أنظر محمود الخالدي ، معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي ، ص ١١٢ ، إسماعيل البدوي ، ولاية العهد في الشريعة الإسلامية ، ص ٩ .

(٧١) الرملي ، نهاية المحتاج ، ج٧ ، ص ٤١١ ، محمد النبهان ، نظام الحكم في الإسلام ، ص ٥٣٠ .

(٧٢) ظافر القاسمي ، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ، ص ١٦٨ .

(٧٣) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ١٦٦ . وابن الأزرق ، بدائع الملك ، ج ١ ، ص ٩١ .

(٧٤) فقدولي الخليفة "أبو بكر ، في حياته ولاية العهد لعمر ، كما عينها عمر في الستة المختارين لاختيارهم أحدهم . إذن هي جائزة وصحيحة ، أبو يعلى ، الأحكام ، ص ٢٥ ، والرملي ، نهاية المحتاج ، ج ٧ ، ص ٤١١ .

(٧٥) الفصل في الملل ، ج٥ ، صفحات ٩ و ١٠ .

وقد روعي توفر شروط معينة في ولي العهد هي عند أغلب العلماء نفس شروط الإمامة كالذكورة والبلوغ والعقل وسلامة الحواس والأعضاء والحرية والإسلام والعدالة والشجاعة والعلم والنسب، فيجب استقرار هذه الشروط عند العقد لولي العهد، فإن لم يستكمل بعضها يرى بعض الفقهاء وجوب استئناف العهد له عند استكماله لها[٧٦] .

وفي عرض الماوردي لموضوع ولاية العهد لم يأت لنا بإجابات عن بعض التساؤلات التي انشغل بها الفكر السياسي الإسلامي على مر العصور، وخاصة فيما يخص ولاية العهد الوراثية وهي من أهم القضايا الفكرية في مجالي النظم والسياسة الإسلامية. فقد آثر مفكرنا السلامة ولم يدلو برأيه رغم أهميتها ، واكتفى بعرض الآراء المختلفة حولها دون أن يحدد حكما له ، وتتبلور تلك القضية في سؤال واضح هو هل من حق الخليفة أن يعهد لأبنائه أو أقاربه بولاية العهد؟

أتى الماوردي بأربعة آراء مختلفة:

أولهما : لا يجوز الانفراد بعقد ولاية العهد للولد أو الوالد.

ثانيهما : يجوز له الانفراد بذلك لأنه بإمامته أصبح نافذ الأمر على الأمة ، أدرى بمصالحها.

ثالثهما : يجوز للإمام الانفراد بولاية العهد للوالد دون الولد لأن الطبع يميل إلى الولد أكثر من الميل للوالد.

---

(٧٦) أبو يعلى ، نفس الكتاب ، ص ٢٥ . والقلقشندي، مآثر الأنافة، ج ١ ، صفحات ٤٩ و ٥٠ ، فتحية النبراوي ، تاريخ النظم والحضارة الإسلامية، ص ٣٥ .

رابعها : من حق الإمام أن يعهد بولاية عهده لأخيه أو أحد أقاربه وأن تنطبق على هذه الحالة عهده بها للبعداء عنه في القرابة والنسب(٧٧) .

لم يأت الماوردي في بحث هذه القضية الخطيرة بأكثر من تلك الآراء المتقابلة التي يتضح فيها التعارض الفكري واختلاف النظرة وهما مظهران يستوجبان من مفكر كبير وفقيه عالم كالماوردي أن يحلل ويناقش ثم يبدي برأيه فربما يكون هذا الرأي إضافة جديدة لتلك الأقوال والآراء السابقة أو الإعلان عن موافقته وميله إلى إحداهما وذلك أضعف الإيمان كما يقولون، وكما حدث من الماوردي نفسه في عرضه لبعض القضايا الأخرى ، والتي لا تصل في أهميتها وخطورتها الفكرية إلى نفس مستوى تلك القضية المطروحة وهي "ولاية العهد الوراثية" وجدناه قد اتخذ ذلك الموقف!!

وإذا كنا قد أعطينا لأنفسنا الحق في توجيه بعض اللوم لمفكرنا الماوردي بعدم مشاركته بالرأي في بحث تلك القضية ، فإننا في الوقت نفسه نلتمس له بعض العذر من خلال معرفتنا للظروف السياسية والنظم السائدة التي عايشها الفقيه والتي لم يكن من السهل عليه تجاهلها أو تحديها(٧٨) . من هنا

---

(٧٧) الماوردي ، الأحكام ، ص ٢٢ .

(٧٨) الواقع أ الماوردي كما قلنا حكمته الظروف السياسية فلم تتضح وجهة نظره في ولاية العهد الوراثية من خلال كتابه الأحكام السلطانية . ولكننا إذا نظرنا إلى فكره من خلال كتابه نصيحة الملوك أمكننا التعرف على وجهة نظر الماوردي الحقيقية والتي فضل صياغتها في صورة قواعد عامة يجب أن تؤخذ في الاعتبار عند اختيار ولي العهد . فقد ورد في كتابه نصيحة الملوك "ثم ربما جعل الملوك ممالكها وراثة منهم ، يورثها الأخلاف الأسلاف والأبناء الآباء والأصاغر والأكابر ، يعهد بعضهم إلى ولده من غير امتحان له في عقله ولا معرفة منه بفضله ولاوقوف على علمه بأمور الديانة التي هي أصل المملكة وأسها. . . " أنظر نصيحة الملوك ، ص ١١٣ . وتلك عبارات تشير إلى ضرورة التحرز من جانب الخلفاء إذا اخذوا بنصائح الماوردي عند اختيار أبنائهم كولاة للعهد من بعدهم .

اختار الحيادية الفكرية بعرض الآراء المختلفة دون أن يتحمل تبعة المواجهة مع السلطة السياسية التي كانت تتبع فعلا ولاية العهد الوراثية، وتلك مصائب العلماء والمفكرين إذا تهيبوا سيوف المتسلطين!

ومن ناحية أخري بحث الماوردي العلاقة التي تربط بين الخليفة وولي عهده ، وحددها تحديدا دقيقا ، فمن وجهة نظره أن الخليفة إذا عهد بولاية العهد لشخص فليس من السهل عزله إلا إذا تغيرت حاله لالتزام الأمة تجاهه ورضاها مسبقا باستخلافه[٧٩] . ورغم أن هناك بعض المفكرين والفقهاء[٨٠] الذين أجازوا عزل ولي العهد دون قيد أو شرط ، فإن الاختلاف من وجهة نظرنا ليس كبيرا بين الماوردي ومعارضيه حيث أن الماوردي كعادته في كثير من أحكامه المرتبطة بأمور السياسة في عصره احترز في حكمه عندما قال بشأن تغيير ولي العهد عبارة فيها من المرونة ما يتسع للحكمين معا أي جواز التغيير وعدم جوازه ، حيث ورد في حكم الماوردي "إلا إذا تغيرت حاله ، أي حال ولي العهد" وهي مسألة يسهل الحكم بها عند رجال السياسة ، بل ويمكن التطوع بالشهادة عليها من جانب أرباب السلطة أو دفعهم إلي هذه الشهادة أما رغبة أو رهبة ، فتغير الحال ليس من المحال عند رجال السلطة وأهل السياسة .

ويرى الماوردي أنه من حق الخليفة أن يعهد بولاية عهده إلى أكثر من واحد بالتتابع ، فيصبح لكل منهم حق في الخلافة بعد الآخر[٨١] وقد أيد

(٧٩)الماوردي ، الأحكام ، ص ٢٣ .

(٨٠) أبو يعلى الأحكام ، ص ٢٥ ، الشكعة ، معالم الحضارة الإسلامية ، ص ٥٨ .

(٨١) الماوردي ، نفس الكتاب ، ص ٢٦ .

الفقيه رأيه بما حدث في عهد رسول الله ﷺ ، عندما عهد بقيادة الجيش في حرب مؤته إلي ثلاثة زيد بن حارثة فإن أصيب فجعفر بن أبي طالب ثم عبد الله بن رواحة . كما أستند الماوردي أيضا إلى عدم معارضة الفقهاء لمثل هذه الحالات التي عهد فيها بولاية العهد لاثنين أو ثلاثة زمن الأمويين والعباسيين الأوائل[٨٢] .

والواقع أن الماوردي خالف بهذا الاتجاه آراء بعض العلماء الأخرين الذين رفضوا تعدد ولاة العهد وفضلوا أن تكون ولاية العهد منحصرة في شخص واحد على أساس أن استناد الماوردي في جواز التعدد على ما فعله الرسول ﷺ في ولاية الجيش بغزوة مؤته من قبيل الإمارة الخاصة التي مرجعها الخليفة نفسه عكس الإمامة التي تعد من الإمارات العامة التي يشترط فيها رأي الأمة[٨٣] . كذلك رفض المعارضون لرأي الماوردي التعدد في ولاة العهد لما لاحظوه من ارتباط التعدد بالفتن والاضطرابات داخل الأسرة الحاكمة زمن الأمويين والعباسيين الأوائل .

ولكن الماوردي الذي وافق على تعدد ولاة العهد ، صادفته مشكلة هامة كان عليه أن يقدح فكره في البحث عن حل لها، وتتعلق هذه المشكلة حول إمكانية حدوث أطماع من جانب ولي العهد الأول بعد وصوله للخلافة ورغب في تغيير الترتيب الذي كان قد أقره الخليفة السابق له، أو حتى عدم الأخذ به نهائيا .

---

(٨٢) الأحكام ، ص ٢٧ .

(٨٣) محمد أبو فارس ، النظام السياسي في الإسلام ، صفحات ٢٥٥ و ٢٥٦ .

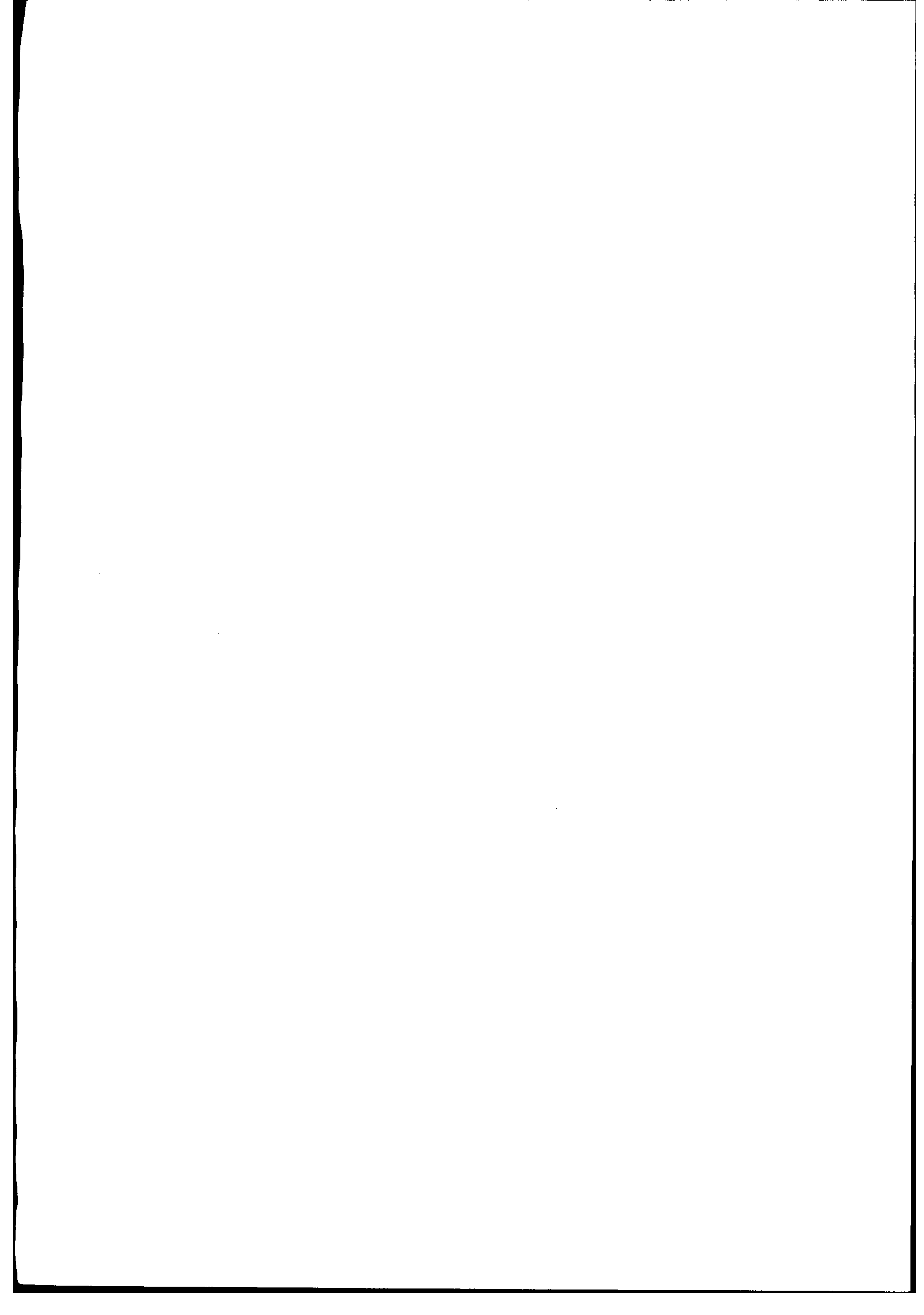
فما هو تحليل الماوردي لذلك الموقف؟ وماهي نظريته في معالجة ذلك الوضع النظامي؟

لقد أخبرنا الفقيه قبل ذلك بأحقية كل واحد من هؤلاء في ولاية العهد وبالتالي في الخلافة بالتتابع ، فكان التصور المنطقي أن يكون رأي الماوردي عدم إقراره لكل محاولة تبتر بها هذه الحقوق من جانب ولي العهد الأول . ولكن على العكس من ذلك وجدناه يحكم بصحة ما يتخذه ولي العهد الأول من إجراءات تغيير بعد وصوله للخلافة، سواء كان ذلك التغيير جزئيا أي تغيير الترتيب أو كليا بعدم إقرار من كانوا معه في ولاية العهد واستبدالهم بغيرهم[٨٤] . وحجة الماوردي في رأيه هذا أن وصول ولي العهد الأول إلى الخلافة مكنته أن يصبح عام الولاية ، فأعطت له عمومية ولايته حق التغيير وعدم التقيد برؤية من سبقه من الخلفاء .

ونحن نتصور أن ذلك التضارب الذي يبدو في أحكام الماوردي يرجع إلى اصطدام النظرية الماوردية بالواقع السياسي ومحاولة خروج صاحبها من مأزق السلطة الحاكمة، وممارسات خلفاء العباسيين السابقين والمعاصرين للماوردي ، فلو افترضنا على سبيل المثال لا الحصر محافظة الماوردي على ما تقدم به من أفكار أن ولاة العهود يجب أن يحافظوا على مقتضى الترتيب وأن لكل منهم حقه في الخلافة دون تغيير أو تبديل فمعنى ذلك أن الماوردي قد حكم بشكل مباشر على خطوات قام بها خلفاء عباسيين سابقين بعدم الشرعية بدءا بتنحية أبي جعفر المنصور لعيسى بن موسى ومرورا بإجراءات

(٨٤) الأحكام ، ص ٢٧ .

المهدي والأمين وغيرهم من الخلفاء ، فلم يكن أمام الماوردي إلا محاولة تطويع تلك الممارسات وإثبات صحتها، ولكنه بدون شك عرض أفكاره وبعض نظرياته السياسية إلي ضعف منطقها من جراء تلك المحاولات .



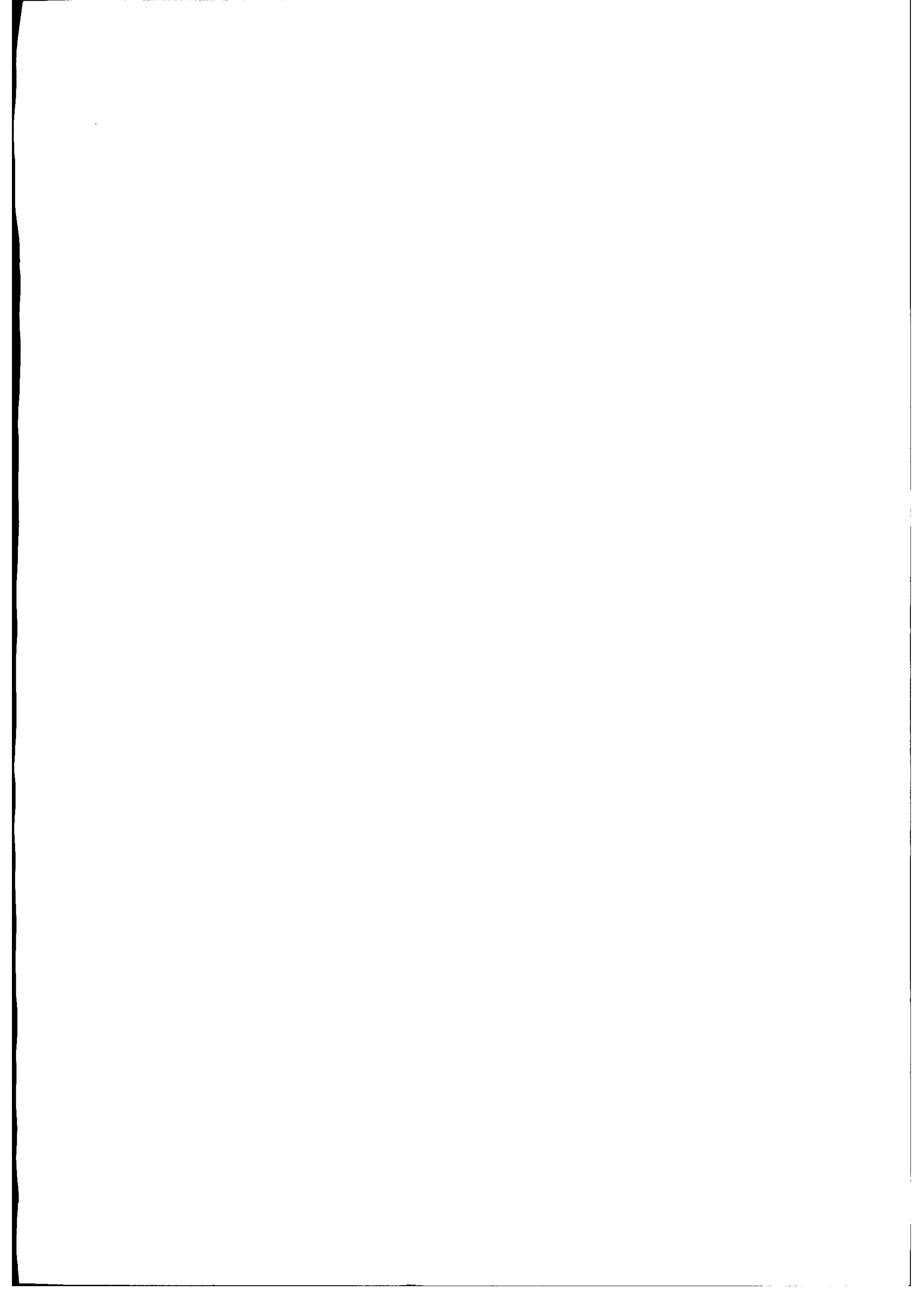
الفصل السادس

الإمامة والأمة

مظاهر التفاعل بينهما في فكر الماوردي

محتويات الفصل :

- أثر القيم الدينية على السلوك السياسي
- النظام السياسي بين النظرية والتطور التاريخي
- تمثيل الأمة
- التشكيل النظامي لممثلي الأمة
- سلطة الخلافة على أهل الاختيار
- النظم الاستبدادية وموقف الماوردي منها
- الحقوق والواجبات المتبادلة بين الأمة والأئمة



الإمامة والأمة

مظاهر التفاعل بينهما في فكر الماوردي

عند مناقشتنا فيما سبق لوجوبية الخلافة تبين لنا أن المفكرين والفقهاء المسلمين اتفقوا على وجوبيتها، وأن اختلفت دلائلهم وترتيب هذه الدلائل في الأهمية عقلية كانت أو شرعية وقد وصف الماوردي من لا يقر بتلك الوجوبية بالشذوذ الفكري، وهو وصف يمثل الواقع الفكري والسياسي في المجتمع الإسلامي أبان قرونه الأولى إلى حد كبير . فقد آمنت الغالبية العظمى من المسلمين بضرورة تنصيب خليفة للرسول بعد موته ، ليتابع أمور الدين والدولة بما يتفق مع شرائع الإسلام وسننه . ومن هناكان تفكير الجماعة الإسلامية وعلى رأسهم صحابة الرسول أنفسهم بدافع الضرورة الإسلامية وما يوجبه عليهم الإسلام من الارتفاع فوق مستوى المشاعر والأحزان بوفاة الرسول ﷺ في النظر إلى أمر الإسلام نفسه والعمل على استمرارية منهجه وإقامة شرائعه باختيار من يخلف الرسول في قيادة تلك الأمة التي رحل عنها رسولها بعد أن أكمل رسالته[١] . وليس هناك عجبا أو دهشة من وجهة نظرنا المتفهمة لروح الإسلام أن يتدفق أغلب الصحابة إلى اجتماع السقيفة لمناقشة هذا الأمر المتصل بخلافة الرسول الذي لم يكن قد دفن بعد وفي ظل تلك الأحزان التي تعيشها الأمة بأسرها بصفة عامة وأصحابه بصفة خاصة ، فالأمر كما قلنا نظر إليه من خلال الدين والرغبة في الحفاظ عليه ، وإيثاره على كل العواطف بل على الحياة نفسها كما تشهد

---

(١) السنهوري، فقه الخلافة، ص ٨٦ .

بذلك القرائن والأدلة في تلك الفترة . فكان الحرص على ضرورة الخلافة من الدوافع الدينية عند المسلمين ثم الحرص علي التشاور في أمرها من صميم ما أمر به القرآن [٢] فكيف لا يحرص الصحابة على الاجتماع أو يتهاونون في التشاور وقد حثهم إسلامهم وأوصاهم رسولهم بضرورة اتباع هذه القيم[٣] ؟ إن الذين لا يستشعرون ببصيرتهم ولا يرون بقلوبهم روح ذلك العصر وفكره ربما يجول بخاطرهم توجيه ما يلمزون به إلى ذلك الاجتماع العاجل في السقيفة أو إلى بعض المجتمعين أو الداعين إليه على أساس أن الدافع إلى عقد هذا الاجتماع ينم عن جمود عاطفة أو يدل على سعي من أجل المصلحة الخاصة !! إلى غير ذلك من التصورات البعيدة التي تبتعد بأصحابها عن روح ذلك العصر .

وهكذا يتضح لنا أن الأمة الإسلامية طبقت روح الإسلام وشرائعه بخصوص ضرورة الخلافة ووجوبيتها ولكي تكتمل عناصر هذه الضرورة وتلك الوجوبية بما يتفق مع القيم الدينية التي تطالب باتباع الشورى في اختيار الخلفاء والحكام وتوفر شروط العدالة والعلم والرأي وغيرها من مظاهر الكفاءة ، كان لابد من البحث عن نظام أو ربما نظم متعددة للوصول إلى تلك الغاية أي تثبيت النظام الخلافي الذي اعتقد المسلمون

---

(٢) القرآن سورة الشوري (آية ٣٨).

(٣) الريس ، النظريات السياسية ، ص ١٦ ، كذلك :

ARNOLD, The Caliphate , p .30

MACDONALD, Development of Muslim theology, p.67 .

أو بالأحري الأغلبية العظمى منهم بوجوبيته، وحاول المفكرون المسلمون بمختلف مذاهبهم وفرقهم ، تقديم الآراء والنظريات عن كيفية بناء ذلك النظام السياسي والديني- وهو الخلافة- بما يحفظ للأمة تماسكها وما يضمن التآلف وتقوية الأواصر بين الحاكم والمحكوم في ظل مبادئ الدين السامية .

النظام السياسي الإسلامي بين النظرية والتطور التاريخي :

وكانت نظرة المفكرين والفقهاء المسلمين من السنة لما يعرف بالرأي العام أو رأي الأمة بخصوص النظام السياسي من المسائل التي يمكن أن تستوقف النظر ، فقد استند هؤلاء الفقهاء في معالجتهم لوجوبية الخلافة على إجماع الأمة واعتبروه أصل الأدلة وأهمها جميعا[٤]، مما أضاف للإجماع بوصفه مصدرا من مصادر التشريع أهمية وميزة أخرى باعتباره من أهم الأسس التي يقوم عليها السلطان السياسي .

وإذا كانت ظروف الأمة الإسلامية مكنتها في بداية أمرها بوجود صحابة الرسول من تطبيق مبدأ الشورى بعقد اجتماع السقيفة وتداول الرأي وإعلان المجتمعين موافقتهم على بيعة أبي بكر ثم بالاجتماع الموسع الذي عقدت به البيعة العامة. وطبق فيه الإجماع أو ما يشبه الإجماع[٥]، فإن ظروف تلك الأمة الإسلامية واتساع أرجائها ، وتعقد أجهزتها الإدارية،

(٤) الماوردي ، الأحكام ، ص ١٥ .

(٥) ابن خلدون ، المقدمة ، صفحات ١٥١ و ١٦٥ ، كذلك :

ROSENTHAL, Political thought, p.28 .

بالإضافة إلى ظهور حركات للمعارضة الفكرية والسياسية(٦)، كل ذلك فرض على الفقهاء والمفكرين السياسيين من أهل السنة العمل على مواكبة تلك التطورات للمحافظة على الأصول التي اتبعت في العصر المثالي .

وبدأت المشكلة تتجسد بوضوح أمام المفكرين المسلمين ومنهم مفكرنا الماوردي، في محاولة جادة للحفاظ علي روح الأصول وغايتها بوصفها قيم دينية تعمل على ترسيخ مبدأ الشورى ومحاولة تطبيقه على مر العصور رغم المستجدات التي حلت على الواقع الجغرافي بامتداد الخريطة السكانية للأمة الإسلامية. يضاف إلى هذا متغيرات سياسية وفكرية واجتماعية تعرضت لها تلك الأمة الإسلامية(٧) ، وأصبحت هناك بفعل تلك المتغيرات والتطور التاريخي تيارات فكرية متوافقة أحيانا ومتصادمة أحايين أخرى مع استمرار نظام الخلافة كنظام سياسي موروث أقرته الأصولية الإسلامية على الشورى والإجماع شكلا وتطبيقا، وليس على الحزبية والعنصرية أو الاستبدادية والوراثية كما تطور إليه ذلك النظام في تلك الفترة التي كان يعيش فيها الماوردي وغيره من مفكري عصره!!

ممثلوا الأمة "أهل الاختيار" في فكر الماوردي :

لم يكن أمام الماوردي في بحث هذه القضية الخطيرة إلا تقديم الأصول النظرية التي يجب أن تراعى تكوين ذلك البناء النظامي الذي يرتكز في جوهره

---

(٦) ماجد ، تاريخ الحضارة الإسلامية، ص ٢٧ .

(٧) البلاذرى ، فتوح ، صفحات ٤٢١ وما بعدها كذلك :

GIBB. The evolutin of govdrnment in early Islam, STVDIA ISLAMICA, pp. 5-7 .

على العلاقة المتبادلة والمتلاحمة بين الأمة والخلافة كسلطة حاكمة، وحاول الماوردي من ناحية أخرى إعمال فكره في وضع نظريات أخرى للتوفيق بين الواقع السياسي ونظمه وبين تلك الأصولية التي أشاد بها وأثنى عليها .

فقد أفاض الماوردي وتعمق في بيان كيفية اختيار الأمة للإمام أو الخليفة. فركز على أهل الاختيار كممثلين للأمة الإسلامية ، حيث يتحقق عن طريقهم مبدأ الشورى ، وتعبر الأمة بهم عن رأيها في الحاكم ، وتزداد أهمية دورهم في المجال السياسي كما يذكر الماوردي[٨] عندما يخلو منصب الإمامة من الإمام ، فيصبح دور أهل الاختيار أساسيا، بل يعادل في أهميته أهل الإمامة، وذلك لأن أهل الاختيار هم الذين يبرمون عقد الإمامة نيابة عن الأمة وذلك ببيعة الأمام، وبمعنى آخر فإن الأمة هي المصدر الأساسي للسلطة ، فالأمة هي التي يجب عليها إقامة الإمامة وهي المسئولة عن أداء هذا الغرض والمطالبة بتنفيذه ، وإذن فهي التي يلزمها أن تشرع في عقد الإمامة وتعمل على إتمامه ، أداء للغرض ، وحتى أن أنابت عنها في إنجاز ذلك بعض النواب ، فالمسئولية تبقى دائما مسئوليتها[٩] .

ولما كان أهل الاختيار يمثلون الأمة وإرادتها ، اشترط الماوردي في هؤلاء الصفوة شروطا تكاد تقترب في جوهرها وقيمته من تلك التي يجب توفرها في أهل الإمامة ، حيث تأتي على رأس هذه الشروط العدالة والعلم بالإضافة إلى الرأي والحكمة[١٠]، وكأن الماوردي بريد أن يعلنها صراحة بأن وصول

---

(٨) الأحكام ، ص ١٦ .

(٩) الريس ، النظريات السياسية ، ص ١٧٢ .

(١٠) الماوردي ، الأحكام ، ص ١٦ .

بعض الحكام غير القادرين إلى السلطة إنما يعبر عن تهاون أو إساءة أهل الاختيار لحقوقهم من ناحية أو لعجز وتقصير في كفاءتهم وقدرتهم من ناحية أخرى، وعندما يحدث ذلك تكون الطامة الكبري على الأمة كلها.

فكما هو معلوم في تاريخ النظم أنه بقدر سلامة وانضباط المجالس النيابية والشعبية وحسن اختيار ممثلي الأمة بها بقدر ما تكون نظمها السياسية ناجحة وفعالة في أداء مهمتها القيادية. وتلك حقيقة لا تكاد تختلف عليها العصور وما يتناوب عليها من نظم.

وتجدر الإشارة هنا إلى اختيار الماوردي للاصطلاح الدقيق والمناسب لتلك الهيئة التي تنوب عن الأمة، فقد أطلق عليها "أهل الاختيار "[١١] أو "أهل العقد والحل"[١٢] دون تمييز أو تعريف مباشر أوغير مباشر لهذه الصفوة التي اختارتها الأمة مما يؤكد على اتجاه الماوردي في ضرورة أن تكون هذه الصفوة ممثلة للأمة بعناصرها وفئاتها وطبقاتها. ومع أن الماوردي قد وضع شروطا لهؤلاء الممثلين عن الأمة كما عرفنا، فإن هذه الشروط لا غنى عنها لهؤلاء الذين تعول عليها الأمة بأسرها الآمال في اختيار أصلح الحكام. ولعله من المناسب هنا أن نذكر أن بعض الفقهاء الآخرين اختاروا بعض الاصطلاحات التي مالت إلى التحديد أو ربما الإشارة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى ممثلي الأمة هؤلاء، فذكر بعض هؤلاء الفقهاء[١٣] أن المقصود بهم هم أهل الاجتهاد. ونحن لا ننكر فضل الاجتهاد وقيمته.

(١١) الأحكام، ص ١٦ .
(١٢) نفس الكتاب، ص ١٨ .
(١٣) أبو يعلى، الأحكام، ص ١٩ .

ولكن هذه الإشارة حصرت أهل الاختيار في فئة محددة وهي فئة الفقهاء والعلماء ، مما يعطي لهم الحق دون سواهم في تمثيل الأمة ، وسار بعض الفقهاء الآخرين على نفس الطريق فذكروا صراحة أن المقصود بممثلي الأمة هم العلماء والرؤساء الذين يتيسر اجتماعهم[١٤] وهو تعريف قد ضيق نطاق التمثيل وحدده أكثر ، ففيه ذكر للعلماء والرؤساء الذين غالبا ما يكونون متقلدين للمناصب الإدارية والسياسية، ولعل هؤلاء الذين ينطبق عليهم غالبا العبارة المرنة "الذين يتيسر اجتماعهم" ، مما يسير في اتجاه حصر ممثلي الأمة في فئة أو طبقة ، وهو من الأمور التي ربما تحول دون التطبيق الكامل لحق الأمة في الاختيار .

ولعل الماوردي أدرك بفكره المعني العميق لحقوق الأمة في التمثيل، فاختار اصطلاح أهل الاختيار كما قلنا، بل نبه الماوردي تأكيدا منه لهذا الفهم إلى قضية هامة تتعلق بكيفية اختيار الأمة لأهل الاختيار ، إذ لاحظ أن العرف تغلب على النظرية كما يراها بفكره، بعيدة عن الالتواء ، فالعرف جعل أهل الاختيار[١٥] من البلد التي يوجد بها الإمام ، بينما يعطي الأساس الشرعي الحق لكل البلاد التابعة أن يكون لها نوابها، مادامت تتوفر فيهم شروط أهل الاختيار. وتلك ملاحظة لها وجاهتها ولا نبالغ أن قلنا بسمو فكر صاحبها، وعمق نظرته وفكره في السياسة، فحق التمثيل النيابي كما نطلق عليه في عصرنا ، يرفض الماوردي أن تكون ممارسته قاصرة على بطانة محددة أو سكان مدينة معينة حتى لو كانت العاصمة، مما يضفي طبقية

(١٤) النوري ، المنهاج ، ج ٧ ، ص ١٢٠ ، الريس ، النظريات ، ص ١٧٩ .

(١٥) الماوردي ، الأحكام، ص ١٦ .

أو عنصرية على شكل التمثيل، وإنما يراعى في المقام الأول قدرات هؤلاء الممثلين وإمكانياتهم واستقامة أخلاقهم من ناحية، وصدق تمثيلهم للغالبية العظمى من الأمة في ناحية أخرى.

التشكيل النظامي لأهل الاختيار:

ولكن الماوردي عندما عرض لتشكيل هيئة الاختيار والعدد الذي تضمه من ممثلي الأمة كي تمارس هذه الهيئة مهمتها بطريقة شرعية، نجده - أي الماوردي- يقتصر على استعراض الآراء المختلفة دون أن يشارك بفكره إلى أي الآراء يميل أو يرجح مع أن القضية تحتمل الرأي فلم يأت حولها نص، ولم يتفق عليها إجماع!! والمعروف أن الفقهاء اختلفوا في بحث هذه المسألة، فرأى بعضهم [١٦] ضرورة إجماع أهل الاختيار ومن خلفهم الأمة علي شخص الخليفة، ورأى البعض الأخر [١٧] أنه يمكن الاقتصار على ممثلي الملة من العلماء والفقهاء في مركز الخلافة أو الإقليم الذي تحكم منه، بينما أكد البعض أن أقل عدد يمكن أن تشكل منه هيئة الاختيار هو خمسة أشخاص[١٨]، ورفعه البعض الآخر إلى أربعين [١٩]، فلما تفاوتت الآراء واشتد النقاش رأى غالبية فقهاء السنة أنه لا داعي للتقيد بعدد محدد يكون ملزما كي تمارس هيئة الاختيار لعملها.

كما قلنا فضل الماوردي أن يعرض للآراء المختلفة، ولم يجد ضرورة

---

(١٦) الشهرستاني، الملل، ج ١، ص ١١٠.

(١٧) البغدادي، أصول الدين، ص ٢٨١.

(١٨) الماوردي، الأحكام، ص ١٨.

(١٩) وذلك قياسا على ما تصح به صلاة الجمعة، الريس النظريات السياسية، ص ١٨٢.

للخوض في تفاصيلها ، ولعله وجد فيها ما يؤدي إلي التكامل أكثر من كونها متناقضة ، فالاختلاف بين آراء الفقهاء في عدد أهل الاختيار لم يمنع الجميع من الاعتراف بوجود هذه الهيئة وكونهاممثلة لإرادة الجماعة الإسلامية، وربما وجد الماوردي أن التقيد بعدد ما قل أو كثر ربما كان من عوامل تعويق الممارسة أكثر من مساعدته على استمرار الممارسة النظامية لهذه الهيئة . فكما هو معلوم لدينا أن "النصاب القانوني" لأعضاء المجالس النيابية حتى على مستوى النظم الحديثة والمعاصرة يحمل في طياته بعض المرونة في اتخاذ القرارات وحاول بعض الباحثين [٢٠] أن يجد في موقف الماوردي هذا أي عدم خوضه في تفاصيل عدد أهل الاختيار قلت أو كثرت محاولة من فقيهنا لإرضاء السلطة السياسية في عصره ، حيث كان الخلفاء يعملون على انتقال الخلافة إلى أبنائهم بهدوء دون إخلال بالمظاهر الشرعية ، ومن ثم يري هذا الباحث أن الماوردي بذل جهده لكي يجعل نظرية الانتخاب تتطبق على ما كان يتبعه الخلفاء في وقته ، وهو أن كل واحد منهم كان هوالذي يعين من يخلفه .

ورغم أننا أثبتنا قبل ذلك أثر الواقع السياسي على فكر الماوردي ، فإننا نختلف مع بعض هؤلاء الباحين في اتهامهم الماوردي هذا الاتهام الخطير الذي يشير إلي عدم تقدير مفكرنا للأهمية النظامية لأهل الاختيار ، فكما رأينا من قبل إقرار الماوردي واعترافه بأهمية هذه الهيئة بل جعلها قرينة لأهل الإمامة [٢١]، ورأيناه من ناحية أخري يطالب بضرورة تمثيل الأمة في

---

(٢٠) أنظر : ARNOLD ,The Caliphate, p.70

(٢١) الماوردي ، الأحكام، ص ١٦ .

مختلف أقطارها ونواحيها بعناصر سكانها في هذه الهيئة ، والذي يتأمل هذه الإشارة الأخيرة يكاد يقف دون عناء على حقيقة رأي الماوردي، فعندما يطالب بعدم حصر أهل الاختيار على عاصمة الدولة أو ولاية بعينها، وإنما يكون من حق الولايات جميعا حق التمثيل للتعبير عن الرأي العام في الأمة بأسرها، يكون فقيهنا بذلك قد أقر بشكل واضح تفضيله لتوسيع دائرة أهل الاختيار وليس قصرها أوحصرها .

مظاهر الممارسة النظامية وإشكالياتها في فكر الماوردي :

وتمكن الماوردي من وضع نظام مثالي بجعل القارئ يحلق في سماء مدينة فاضلة عندما عرض للعلاقة التي يجب أن تسود بين ممثلي الأمة وهم أهل الاختيار وبين أهل الإمامة الذين يجب أن يتم اختيار أحدهم لمبايعته بالخلافة، وهنا أقام الماوردي نظريته المثالية القائمة على تفهمه لقيم الدين ومبادئه . فعلى أهل الاختيار أو ممثلي الأمة أن يختاروا أفضل المرشحين صلاحا وكفاية ، فيتحقق للأمة بذلك الاختيار الخير والأمان (٢٢) .

وافترض الماوردي ظهور بعض المشاكل في ذلك النظام المثالي الذي يعمل فيه الجميع من أجل الجميع ، ومنها مثلا أن يتساوى اثنان في درجة كفايتهما وصلاحهما ! فماذا يفعل أهل الاختيار؟

في هذه الحالة وضع الماوردي بفكره أمام أهل الاختيار بدائل تعطي لهم حرية الحركة القائمة على الوعي بمصالح الأمة، فيمكنهم أن يجعلوا السن هو معيار الاختيار، أو اختيار الأنسب للظروف السائدة من وقائع

---

(٢٢) الماوردي ، الأحكام ، ص ١٩ .

وأحوال أو حتى اللجوء إلي القرعة وأن لم يتحمس لها الماوردي[٢٣].

وراعي مفكرنا في الوقت نفسه ما يطلق عليه "السلام الاجتماعي" عند اختيار الخليفة من جانب ممثلي الأمة، وذلك في حالة اختيارهم لشخص أقل كفاءة من غيره لمنصب الخلافة وبايعوه بها. فاعتبر الماوردي تلك البيعة صحيحة منعا للفتنة على أساس أن الاختيار تم من بين الصفوة المرشحة للمنصب أو على حد تعبيره لأن زيادة الفضل مبالغة في الاختيار وليست معتبرة في شروط الاستحقاق[٢٤].

ولنا هنا بعض الملاحظات على رأي الماوردي السابق، فإذا سلمنا فرضا أن حرص الماوردي علي السلام الاجتماعي داخل الأمة هو الذي جعله يميل بصحة البيعة من جانب أهل الاختيار في اختيارهم لشخص أقل كفاءة في منصب الخلافة، فمن الذي ضمن للماوردي أن تجاهل حق الأفضل من جانب أهل الاختيار لا يؤدي إلي النزاع والفتن التي يتهدد بها سلام الأمة وأمنها؟ وتتعلق الملاحظة الثانية بالأولى حيث كنا ننظر من الفقيه تحميل أهل الاختيار مسئولية أخلاقية إذا تعدوا حق الأفضل إن كان ذلك قد تم بقصد، أو تحميلهم مسئولية التهاون في أداء مهمتهم إن تم ذلك بدون قصد، على أساس أن الأفضل سوف يحقق المزيد من المصلحة الدينية والدنيوية للأمة، وتلك غاية الخلافة نفسها كنظام[٢٥].

---

(٢٣) الأحكام، ص ١٩.

(٢٤) الأحكام، ص ٢٠.

(٢٥) نستشهد علي ذلك بما ذكره الأشعري حول هذه النقطة إذ يقول: "يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه في شروط الإمامة، ولا تنعقد لأحد مع وجود من هو أفضل منه فيها، فإن عقدها قوم للمفضول كا المعقود له من الملوك دون الأئمة" البغدادي، أصول الدين، ص ٢٨١.

سلطة الخلافة على أهل الاختيار:

ورغم الاهتمام الكبير الذي اعطاه الماوردي لأهل الاختيار كممثلين للأمة ، فإننا لا نذكر أن بعض الغموض قد أحاط بعض عبارات الفقيه بشأن هذه الهيمنة، وذلك عندما أقر بأنه من حق الخليفة النص على أهل الاختيار فلا يصح إلا اختيار من نص عليه[٢٦] . وهو أمر لابد أن يكون قد لعب دورا سلبيا في ممارسة هذه الهيئة لعملها . ونعتقد أن تلك الوصاية التي فرضت من الخلافة على أهل الاختيار في عصر الماوردي، نضحت على فكره السياسي. وكنا ننتظر من فقيهنا الذي سمح بحق الخلافة في النص على أهل الاختيار أن يعطي لنا تصوره المثالي كما رأيناه في مواطن عديدة بتفضيله تمثيل الأمة عن طريق الاختيار دون تدخل من أصحاب المصالح والأغراض الخاصة. ونتصور أن رأي الماوردي هذا أي حق الخليفة في النص على أهل الاختيار هو الذي جعل بعض الباحثين[٢٧] يتهمون الفقيه بممالأة السلطة والتحيز لها ، أو وضع قوالب فكرية من شأنها تدعيم الخلافة الوراثية في عصره!!

ونعتقد أن السبب في وجود هذا اللبس يرجع إلى اعتماد الماوردي في بعض أحكامه على تجارب نظامية مثالية ، فقد بدأت البيعة لأبي بكر بعد وفاة الرسول ﷺ عن طريق بعض الصحابة ثم تلتها البيعة العامة من بقية الصحابة وسائر الأمة[٢٨] كما أن أبا بكر عهد إلى عمر بالخلافة ثم جاءت

---

(٢٦) الماوردي ، الأحكام ، ص ٢٦ .
(٢٧) أنظر : ARNOLD,The Caliphate, p.70.
(٢٨) الماوردي ، نفس الكتاب، ص ١٨ .

البيعة العامة له ، وعهد بها عمر إلى أهل الشورى الستة لتعقد لأحدهم برضى الآخـرين[٢٩]، وتلك كلها تجارب نظامية أصولية يمكن أن تستنبط منها الأحكام أو تقاس عليها، وعلى ذلك يمكن أن يكون الماوردي قد استند إلي ما فعله عمر بن الخطاب بتعيين أهل الشورى الستة، وإقرار الأمة له بذلك على صحة الحكم بحق الخليفة "النص على أهل الاختيار" .

ولسنا هنا في مجال تأييد الماوردي أو معارضته في رأيه الذي يقضي بحق الخليفة في النص على أهل الاختيار ولكننا نبدي بعض الملاحظات التي تحفظ لأهل الاختيار وضعهم وكيانهم كهيئة ممثلة عن الأمة :

أولا : يجب أن يوضع مبدأ تمثيل الأمة عن طريق أهل الاختيار من خلال الخريطة السياسية والجغرافية التي تمر بها الأمة في مراحل تطورها التاريخي ، وعلى ضوء ما تؤكده مبادئ الإسلام الأخرى من مساواة بين العناصر المكونة للقاعدة العريضة من أبناء الأمة الإسلامية ، حتى تحقق بهذا الاختيار الهدف الأسمى للشورى من تلاحم ووئام بين الأمة وممثليها من ناحية وبين الأمة وحكامها من ناحية أخرى .

ثانيا : وتتعلق الملاحظة الثانية ببعض التجارب النظامية التي ربما استند عليها الماوردي في حق الخليفة النص على أهل الاختيار ونقصد بذلك ما فعله الخليفة الراشد عمر بن الخطاب باختياره لستة من الصحابة، ليتشاوروا في اختيار أحدهم للخلافة ، وهي تجربة نظامية يجب أن تدرس بعناية حتى لا يقارن بها أو تقاس عليها تجارب نظامية لاحقة عليها ولدت في عصر غير

---

(٢٩) اليعقوبي ، تاريخ ، ج ٢ ، ص ١٦٠ .

العصر الراشدي، ونالها من مس الشعوبية والنزعات الاستبدادية ما لم يصب به عصر الراشدين بمثالياته، وفي وسعنا أن نؤكد من خلال دراستنا للتجربة العمرية أن هناك اختلافا شديدا بين وضع الأمة الإسلامية زمن عمر بن الخطاب والوضع الذي صارت عليه في القرن الخامس الهجري أي زمن الماوردي من حيث عناصر السكان وعقائدهم ، كذلك لم يكن ترشيح عمر لهؤلاء الستة إلا تتمة لاستطلاع رأي الأمة فيهم ، وأعطى عمر الدليل على نقاء تلك التجربة، فلم يشرك أحدا من أبنائه أو أقاربه ضمن الستة المختارين[٣٠]، بل جعل ميزان الاختيار هو الكفاءة والتقوى ، فكان هؤلاء الستة بما تمتعوا به من صفات ممثلين حقيقيين لواقع الأمة الإسلامية، ولم يكن تحديد عمر لأشخاصهم إلا حفاظا منه على حماية الشورى كمبدأ ومنهج يضمن للأمة ممارسة صحيحة لقاعدة دينية أصلية .

ثالثا : من خلال ما تقدم نستطيع القول أن التجربة النظاميةفي عهد عمر بالنص على أهل الاختيار وتعيينهم لم يكن من قبيل فرض الوصاية على إرادة الأمة، وإنما كان تحديد وتعيين هذا العدد بمثابة مشاركة إيجابية من جانب الدولة للتعرف على رأي الأمة فيمن افترض فيهم عمر القدرة والكفاءة والصلاحية لولاية الخلافة، على أن تكون الكلمة الأخيرة فيمن يتولاها للأمة، فلها الحق أن تختار وتقرر . وليس معنى أن صادف ذلك الترشيح من جانب عمر ميول الأغلبية العظمى من أبناء الأمة الإسلامية، أن تتحول تلك التجربة إلى قاعدة شرعية، حاول فقيهنا الماوردي صياغتها

---

(٣٠) اليعقوبي ، ج ٢ ، ص١٦٠ .

في مقولته السـابقة "من حق الخليفة النص على أهل الاختيار فلا يصح إلا اختيار من نص عليه"!

وعرض الماوردي لبعض النظم السياسية التي افترض وجودها ، وهي نظم تختلف في شكلها وواقعها عن النظم المثالية الإسلامية، كأن ينفرد أحد المتسلطين دون عقد أو اختيار ويفرض نفسه إماما[٣١]!!

وحاول الماوردي الدفاع عن حق هذا الإمام وثبوت إمامته وهو أمر آثار دهشتنا حقا، حيث فسر الماوردي موقفه هذا بالاعتماد على رؤية بعض الفقهاء، أن مقصود الاختيار تمييز المولي وقد تميز هذا المستولي على الإمامة بصفته" . وقد بالغ الماوردي من وجهة نظرنا في إثبات حق هذا الإمام المستولي عندما تضمنت رؤيته ما يشير إلي إلزام أهل الاختيار بالموافقةعلى هذا الشخص المستولي وإقراره[٣٢].

ولدينا هنا بعض الملاحظات :

أولا : أعطى لنا الماوردي نفسه في ثنايا عرضه لتلك القضية النظامية ما يمكن القارئ من رفض رأي الماوردي والاعتراض عليه، إذ اعترف الفقيه صراحة أن أغلب الفقهاء ينكرون صحة إمامة هذا الشخص المتسلط الذي جاء إلى الخلافة دون عقد أو اختيار [٣٣]، أي أنه فرض نفسه على الأمة دون مراعاة لرأيها!!

---

(٣١) الماوردي ، الأحكام، ص ٢٠ .

(٣٢) نفسه .

(٣٣) نفسه .

ثانيــا : في الوقت الذي دافع فيـه الماوردي أو فلنقل لم يرفض حق المستـولي على الإمـامـة دون عـقـد أو اختـيـار ، وجـدنا بعض الفـقـهـاء الآخـرين[٣٤] الذين لا تقتصر نظرتهم أوأحكامهم على إنكار حق المستولي دون عقد أو اختيار فحسب بل نجدهم يؤكدون على ضرورة اعتبار الأمة وممثليها حجر الأساس في بناء النظام الخلافي ، فالأمة من وجهة نظر هؤلاء الفقهاء هي صاحبة الرئاسة العامة ، وهي التي لها حق عزل الإمام أي إنهاء العقد أو فسخه ، إذا تغير حاله ، فدور الأمة وأهل الاختيار يبدأ به وجود الخلافة أساسا ويبقى هذا الدور رئيسيا من وجهة نظر هؤلاء الفقهاء للحفاظ على القالب الشرعي لنظام الخلافة[٣٥] .

لذلك يمكننا أن نرفض مـا استدل به الماوردي كـمحـاولة منه لوجـود مـخرج لمثل هؤلاء الأئمة الذي وصلوا إلى الإمامة عن طريق الاستيلاء ، وفرضوا أنفسهم دون عقد أو اختيار ، حيث ركز الماوردي في إمكانية قبول مثل هذه الأنظمة على أن " مقـصود الاختـيـار تمييز المولى ، وقـد تميز هذا المستولي على الإمامة بصفته . ونرى أن تلك المقولة من المقولات المبهمة التي أوردها الماوردي ، حيث جاءت كنتيجة دون مقـدمات صحيـحة ، ونقرر أن مقصود الاختيار في جوهره هو إعلاء الشورى التي علي أساسها يتم اختـيار الخلفاء [٣٦] ومن هذا المنطلق اشترط في أهل الاختيار العدالة والعلم والحكمة والرأي وغيرها من الشروط التي تمكنهم من اختيار أصلح

---

(٣٤) البغدادي ، أصول الدين ، ص ٢٧٩ . وابن خلدون ، المقدمة ، ص ١٥٢ .

(٣٥) الريس ، النظريات ، ص ١٧٢ .

(٣٦) سورة الشورى (آية ٣٨) .

الحكام ، أم أن تقتصر مهمة أهل الاختيار علي تمييز المولى ، فإذا تمكن أحد المتسلطين أو المستبدين تعيين نفسه معتمدا عل قوته منتزعا بذلك العمل سلطة أهل الاختيار كممثلين للأمة، فتلك مأساة حقيقية في حق الشورى التي هي مبدأ أساسي من مبادئ النظام السياسي في الإسلام.

ويبقى بعد ذلك الرفض من جانبنا لمقولة الماوردي التي استند عليها في عدم رفضه لبعض النظم التي تقوم علي التسلط والاستبداد دون مراعاة لسلطة أهل الاختيار أن نحاول تفسير ذلك الموقف من فقيهنا الماوردي؟

نعتقد أن الماوردي تأثر في فكرته السياسية هذه أن "مقصود الاختيار هو تمييز المولي" بالنظم السياسية التي غلبت على طابع الحكم في عصره بصفة عامة، وعلى نظام الخلافة العباسية نفسه بصفة خاصة، حيث تكررت حالات التفرد والاستئثار بالسلطة دون اختيار لممثلي الأمة وهم أهل الاختيار كهيئة نظامية سياسية لها وضعها المميز في إطار النظام الخلافي مما دفع الماوردي إلي الميل لتوصيف الواقع السياسي زمن العباسيين أكثر من تنظير هذا الواقع وفق النظرية السياسية في قوالبها ومضامينها الإسلامية.

وكما افترض الماوردي وجود المستولى على الإمامة دون عقد أو اختيار ، افترض من جانب آخر مطالبة أكثر من شخص بالإمامة لنفسه ومدى صحة عقد الإمامة لإمامين في بلدين ، وكيف يتم اختيار أحدهما لتصبح الخلافة واحدة يتحقق بأحديتها رمز الوحدة الإسلامية[٣٧]؟!

وقد اختلف الفقهاء ، وتعددت الآراء حول هذه القضية فيرى بعضهم

(٣٧) الماوردي ، الأحكام ، ص ٢١ .

تثبيت الإمامة فيمن عقدت له بالبلد الذي مات فيه من تقدمه لأنهم بعقدها أخص، ويري البعض الآخر تناول من تنافسا على الخلافة ، أما بتنازل أحدهما للآخر ، أو بتنازلهما معا، ثم يقدم أهل الاختيار على ترشيخ غيرهما، وهناك من الآراء التي لم تمانع في إجراء القرعة بين الإمامين المتنازعين على الإمامة(٣٨) . فما هو رأي الماوردي في تلك القضية التي ربما عرضت رأي الإمة للانقسام ، وهددت كيانها بالتجزؤ والتحزب؟

يرى الماوردي أن تستقر الإمامة لأسبقهما ببيعة وعقدا . وبقدر ما أفاض الماوردي حماسا للدفاع عن هذا الرأي، بقدرما رفض اللجوء إلي القرعة للفصل بين المتنازعين على أساس أن الإمامة عقد والقرعة لا مدخل لها في العقود كما أن الإمامة لايجوز الاشتراك فيها . ومن هنا يتعين على أهل الاختيار حسم هذا النزاع إما لصالح أحد المتنازعين وهو من وجهة نظر الماوردي أسبقهما عقدا وبيعة أو إن لزم الأمر تحويلها إلى شخص آخر(٣٩) .

الحقوق والواجبات المتبادلة بين الأمة والخلافة:

واستطاع الماوردي كمفكر سياسي وفقيه أن ينظر بما لديه من موهبة القضاء إلى تلك العلاقة الشرعية التي يجب أن تسود بين الخليفة أو الإمام بوصفه أعلى سلطة في الدولة من ناحية وبين الأمة بأسرها أوفي صورة ممثليها وهم أهل الاختيار من ناحية أخرى، وذلك في صورة الجانب المعنوي أو الأخلاقي الذي يربط بين الحاكم والمحكوم في الدولة، وما

(٣٨) أبو يعلى ، الأحكام ، ص ٢٥ .

(٣٩) الماوردي ، نفس الكتاب ، صفحات ٢١ و ٢٢ .

يكتنف ذلك من حقوق كل جانب وواجباته بالتبادل مع الجانب الآخر فقسم الفقيه مسئوليات الخليفة وواجباته تجاه مجتمعه ما بين واجبات دينية فيحافظ على الدين وأصوله وتنفيذ أحكامه، وبين مسئوليات إدارية واجتماعية كاختيار وتقليد الوزراء والأمناء من العمال والمعاونين، والعمل على سيادة الوئام والإنصاف، ناهيك عن الواجبات العسكرية التي تقتضي أن يلبي الخليفة دائما نداء الجهاد وحماية الثغور من الطامعين في امتلاك بلاد الإسلام أو الاعتداء عليها، أما المسئوليات الاقتصادية فتتلخص في العمل على جباية الفيئ والصدقات بما شرعه الله [٤٠].

وركز الماوردي في هذا المجال على عنصر لعله كان يقصد لفت النظر إليه وهو ضرورة مباشرة الخليفة سلطاته ومسئولياته بنفسه ولا يعول على التفويض تشاغلا بلذة أوعبادة، فلعل الماوردي قد أدرك ما تردت إليه الخلافة من ضعف في عصره، وأن سبب ذلك هو ركون الخلفاء واعتمادهم على تفويض أمور الدولة إلى الوزراء والسادة المتسلطين، مما جعل فقيهنا يركز علي هذا العنصر لتذكير خلفاء عصره بموطن الداء وسبب الضعف ليتداركوا علاج هذا الخلل الذي أصاب دولتهم [٤١].

أما الشق الثاني في تلك المعادلة التي أقامها الماوردي بين السلطة الحاكمة ممثلة في الإمامة من ناحية وبين الأمة من ناحية أخرى فيتمثل في حقوق الإمام إذا ما قام بواجباته آنفة الذكر، وهنا نجد الماوردي يقرر بأن

---

(٤٠) الماوردي، الأحكام، ص ٣٠.

(٤١) حول هذا المعني تحدث الماوردي أيضا في كتابه القيم "نصيحة الملوك" أنظر صفحات ١٢٠ إلي ١٢٥.

الخليفة له على أمته حق الطاعة والنصرة، وتلك كما نرى معادلة متزنة في تواريخ النظم القائمة علي تحقيق العدالة والإنصاف لمجتمعاتها، ويبدي لنا الماوردي بجلاء مظاهر نصرة الأمة لإمامها، وذلك بوقوفها معه ، ومؤازرتها له حتى عند قهره كوقوعه في أسر الأعداء سواء كانوا مشركين أو مسلمين بغاة، فتعمل الأمة على فك أسر الإمام إما بقتال أو فداء ، ويقوم أهل الاختيار بوضع نائبه لتسيير دفة الأمور[٤٢] . واستطاع فقيهنا في معرض حديثه عن علاقة الإمام بالأمة أن يحسم ذلك الخلاف في الرأي حول مسألة اللقب الذي يلقب به الخليفة ، فأنكر الماوردي قول البعض بأنه يمكن أن يلقب الخليفة بخليفة الله، بينما وافق وأيد إطلاق لقب خليفة رسول الله أو حتى الاكتفاء بلقب الخلافة أو الإمامة[٤٣] . ونحن نرى في تعضيد الماوردي للتفسير الثاني ما يدل على رفض الفقيه أو على الأقل عدم تفضيله لإضفاء سلطة استثنائية للإمام علي حساب الأمة .

وطرح الماوردي فيما يخص علاقة الإمام بالأمة وتقنين شرعيتها إشكالية طرحت نفسها في مجال الفقه السياسي ونقصد بها الكيفية التي تتم بها مبايعة الأمة للإمام الذي يقع الاختيار عليه حيث ثارت عدة تساؤلات :

أولهما : هل يكفي بمعرفة صفات هذا الإمام دون الانتقال إليه ومعايشته ومبايعته ، حيث يقوم أهل الاختيار كنواب عن الأمة بهذه المعايشة والمبايعة؟

(٤٢) الماوردي ، الأحكام ، صفحات ٣٠ و ٣٢ و ٣٦ . وأن كان يفهم من رواية أبي يعلى أن الإمامة تسقط عن المقهور أو المأسور ، أنظر ، الأحكام ، ص ٢ .

(٤٣) الماوردي ، نفس الكتاب ، ص ٢٩ .

ثانيهما : هل يشترط معرفة هذا الإمام بعينه واسمه من جانب الأمة كلها؟

واستطاع الماوردي بعد عرض هذه التساؤلات أن يبرهن بوعي القاضي واجتهاد الفقيه على الرأي الذي التزم به حول هذه الإشكالية إذ يرى أن معرفة الإمام تلزم الكافة على الجملة دون التفصيل، وليس على كل أحد أن يعرفه بعينه واسمه إلا عند النوازل التي تحوج إليه ولم يشأ الماوردي أن يكون رأيه هذا من قبيل القوالب النظرية فأراد أن يقنعنا بالعقل والدليل العملي فيقول : "ولو لزم كل واحد من الأمة أن يعرف الإمام بعينه واسمه للزمت الهجرة إليه ولما جاز تخلف الأباعد ولأفضى ذلك إلى خلو الأوطان ولصار من العرف خارجا وبالفساد عائدا"[٤٤]. وهكذا استطاع الماوردي أن يحسم بحجته وفكره ذلك الخلاف الذي دار حول كيفية إعلان البيعة من جانب الأمة للإمام الذي يتولى منصب الإمامة.

وإذا كانت الإمامة هي قمة السلطة، والأمة هي القاعدة التي يبنى عليها كل حكم، وتؤسس عليها كل سلطة، فقد حرص الماوردي على وضع توصيف تشريعي لأهم الوظائف السياسية والإدارية في دولة الخلافة، وعمل كل منها في خدمة ذلك الكيان الإسلامي الواحد. فالوزارة مثلا من الولايات العامة التي تنقسم إلى قسمين : وزارة تنفيذ، ويكون فيه الوزير وسيطا في تدبير الأمور بين الخليفة والأمة، ووزارة تفويض حيث يتولى فيها الوزير مهمة نيابة الخلافة في تدبير الأمور بالدولة، ومن هنا لابد

(٤٤) الماوردي، الأحكام، ص ٢٩ .

أن تتوفر فيمن يقوم بهذه المهمة شروط الكفاية والقدرة على الاجتهاد[٤٥].

ويلفت نظرنا ما أفرده الماوردي من معلومات خاصة بالوزير المفوض ودوره في توجيه الأمور السياسية بالدولة ، حيث قاربت سلطاته سلطة الخليفة، فلم يجد الفقيه من الاختلاف إلا ثلاثة فروق هي ولاية العهد وانفراد الإمام بها ، وحرية الإمام في الاستعفاء من السلطة وليس للوزير هذه الحرية وأخيرا هيمنة الإمام الإدارية علي من يعينهم الوزير بالعزل وليس للوزير هذا الحق فيمن يعينهم الإمام[٤٦].

ونكاد نلمح من توصيف الماوردي لسلطات الوزير المفوض ما يشبه سلطة رئيس الوزراء في عصرنا الحديث الذي تسند له عدة مهام في المجالات السياسية والإدارية ، غير أننا في الوقت نفسه يجب أن نفرق بين الوزير المفوض بجانب الخلافة مشاركا ومعاونا لكثرة الأعباء وهو كما نعتقد الأصل في نشأة الوظيفة وبدايتها وبين الوزير المفوض بجانب الخلافة طاغيا ومتسلطا على اتجاهات السياسة ومساراتها[٤٧] . ونعتقد أن نظرة الماوردي التي مالت إلي التشابه بين سلطات الوزير المفوض وسلطات الخليفة نابعة

---

(٤٥) الوزارة : وتعرف بأم الخطط السلطانية والرتب الملوكية التي عرفت قبل الإسلام عند الفرس وغيرهم ، وقد اختلف في أصل كلمة الوزارة هل هي كلمة فارسية بمعنى الرئيس ، أو عربية لورودها في القرآن ، واختلف أيضا حول نشأة نظام الوزارة . فيرى البعض أن ظهوره في الإسلام كان مع مقدم العباسيين ، وأن لم يمانع البعض من ظهورها في نهاية العصر الأموي ، عن ذلك أنظر ، الجهشياري ،الوزارة والكتاب ، ص ١٥ ، وابن خلدون ، المقدمة، ص ١٨٦ ، عبد الرزاق ، الحضارة الإسلامية، صفحات ٥٣ وما بعدها.

(٤٦) الماوردي ، الأحكام ، صفحات ، ٤٠ و ٤١ .

(٤٧) الأحكام ، ص ٤٣ .

أساسا من الواقع النظامي الذي صارت إليه أمور الخلافة في عصر الماوردي، وما ساد ذلك العصر من ضياع هيبة الخلفاء لصالح الوزراء وغيرهم من المتسلطين. وأخيرا نبه الماوردي إلي ضرورة استئثار الرجل دون المرأة بالعمل في منصب الوزارة . فلعل ذلك بسبب الإرهاق الذي يلقاه الوزير في تأدية عمله أو ضرورة تواجد الوزير بجانب الخليفة لإبداء النصح والمشورة[٤٨] .

فإذا تركنا الوزارة بوصفها من الوظائف الأساسية في مركز الخلافة ، فكما أنها حلقةالوصل بين الإمامة والأمة وجدنا الماوردي يعطي اهتماما كبيرا للولايات علي أساس تواجد جماهير الأمة بها. فهناك من وجهة نظر فقيهنا الإمارة العامةالتي تنقسم بدورها إلى إمارة استكفاء وإمارة استيلاء وتكون العلاقة أو الرابطة بين إمارة الاستكفاء والخلافة أقوى منها في حالة إمارة الاستيلاء . أما النوع الثاني من الإمارة فهو الإمارة الخاصة التي لا تشمل عموم الولاية كأن يقتصر المتولي على الخراج أو القضاء أو قيادة الجيش وتلك كلها تنظيمات تهدف في النهاية إلي الحفاظ على تماسك الأمة وصيانة وحدتها[٤٩] . وأظهر لنا الماوردي في عرضه ما يؤكد حرصه على هذا التماسك، فرغم أن الواقع النظامي والسياسي ينطق باستبدادية ولاية الاستيلاء واستقلالية قرارات أميرها ، لما يملكه هذا الأمير من إمكانيات الزعامة ، فإننا وجدنا الماوردي يحاول بفكره ربط هذه الولاية بدائرة

---

(٤٨) نفس الكتاب ، ص ٤٦ .

(٤٩) نفس الكتاب ، ص ٥٣ .

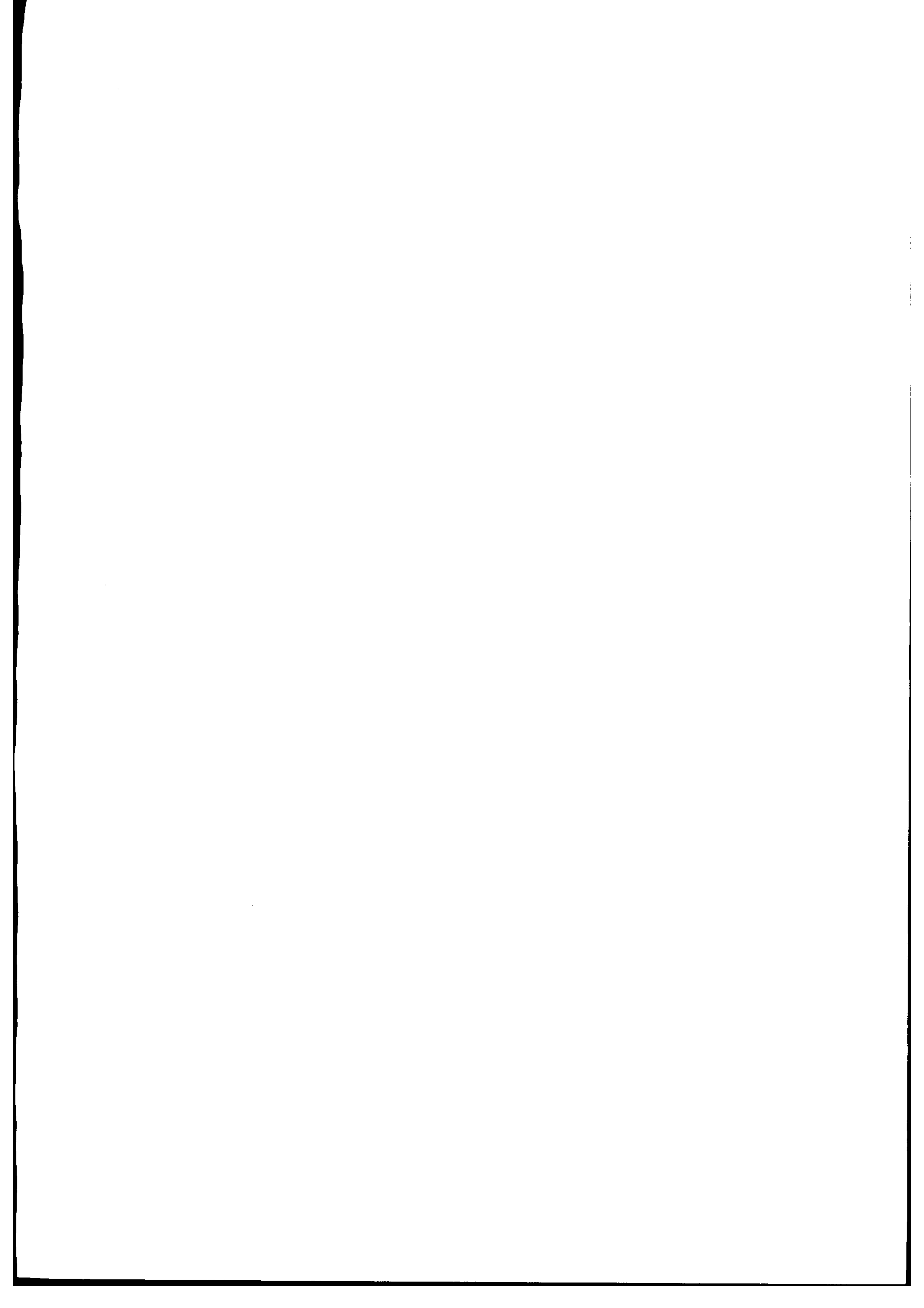
الخلافة حتى من خلال الروابط الأسمية وذلك باعتراف الأمير المستولي بهيمنة الخلافة الروحية [٥٠] . وليس هناك شك أن قصد الماوردي من وراء ذلك هو الحفاظ علي الوحدة الفكرية التي تجمع الأمة الإسلامية في إطار نظام سياسي واحد.

(٥٠) الأحكام ، صفحات ٥٥ و ٥٦ .

الفصل السابع
الجوانب الإصلاحية والإنسانية
في فكر الماوردي

محتويات الفصل :

- نظرة الماوردي للمعارضة السياسية أو المذهبية
- الدولة المثالية ومظاهر قوتها في فكر الماوردي
- مظاهر الإصلاح وارتباطها بولاية المظالم
- تقنين وضبط العلاقة بين السلطتين السياسية والإدارية
- قضية الحرب والسلام في فكر الماوردي
- نظرات إصلاحية في المجال الاقتصادي



الجوانب الإصلاحية والإنسانية
في فكر المـاوردي

بعد أن عرض لنا الماوردي النظام السياسي في الإسلام، والعناصر الفاعلة المنصهرة التي تندفع عبر مبدأ الشورى لتحقيق وبيان ما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الإمامة وأهل الاختيار أو بينهما وبين الأمة بمفهومها الجماهيري العام، وكيفية التواصل والتمثيل سواء على مستوى مركز الخلافة أو الولايات التابعة نجده أي الماوردي لا يقف بفكره عند دراسة تلك النظم وإنما يتدخل ليضع للدولة السياسية أو السلطة الحاكمة ركائز وبرامج عمل يمكن الاهتداء بها للوصول إلى تحقيق الغايات النبيلة كالاستقرار السياسي والأمن والرخاء للمجتمعات البشرية، وقد حدد الماوردي ذلك الهدف عندما جعل افتتاحية إحدى كتبه تنطق بتلك العبارة " أردنا أن نجعل كتابنا هذا كتابا دينيا نريهم - يقصد الحكام- فيه مصالح معادهم ومعاشهم ونظام ممالكهم وأحوالهم "[1].

وقد تميز فكر الماوردي الإصلاحي بالنضج واتساع الأفق، فتسامى بعلمه فوق الحزازات الحزبية ، والخصومات المذهبية، فاستحق منا ذلك التقدير بنظرته الثاقبة لبعض الظواهر التي يختبر من خلالها فكر الرجال .

(١) الماوردي ، نصيحة الملوك ، ص ١٩٧ .

الماوردي ونظرته إلى المعارضة:

وكانت أولي وأهم الظواهر التي أدخلها الماوردي في نطاق فكره السياسي ، وسلط عليها الضوء الإصلاحي تلك الظاهرة التي وصفت بالسلبية داخل المجتمع ، وهي ظاهرة يصاحبها عادة تمرد أو عصيان قلة من أبناء الأمة ضد رغبة الأغلبية سواء كان ذلك في مجال السياسة أو المذهب أو كلاهما معا . وهنا يفرض السؤال نفسه ما هو موقف السلطة السياسية الحاكمة من هؤلاء الخارجين أو المتمردين مع الاعتبار أن هذه السلطة ممثلة الأغلبية؟

يرى الماوردي حرصا منه على سلامة وأمن المجتمع أنه لا مانع من وجود بعض المعارضين للدولة سواء كان ذلك في المذهب داخل الدائرة الإسلامية أو الاعتقاد بصفة عامة ، بشرط أن يعتزل هؤلاء بفكرهم ، ولا يظاهرون به على فكر الجماعة ، ومن هنا تنالهم قدرة الدولة ، وتستطيع في أي وقت أن تنفذ فيهم أحكامها العادلة . أما إذا تظاهرت هذه المعارضة بفكرها ، فيصبح من حق الدولة محاربتها بعد توضيح ما ارتكبته هذه المعارضة من أخطاء ودعوة أصحابها إلي الرجوع عما هم فيه من تحدي للعدالة[٢] .

وعلى الرغم من أن الماوردي أطلق على تلك المعارضة التي خالفت رأي الجماعة سواء في الفكر السياسي أو المذهبي أوكلاهما معا " الفئة الباغية "[٣] فإنه لا يرى وجوبية لدخول الدولة الإسلامية مع هذه الفئة في

---

(٢) الماوردي ، نصيحة الملوك ، صفحات ٤٦١ و ٤٦٢ .

(٣) الأحكام ، ص ١٠٠ .

حرب أو قتال ، طالما أنها لم تلجأ إلى التطرف أو العنف بهدف فرض فكرها أو التنصل من واجباتها تجاه الجماعة ، بل أكثر من هذا نجد الماوردي المفكر الإصلاحي الذي تحكمه قيمه الإسلامية يناشد الدولة الحاكمة ممثلة الجماعة بحكم أمانة المسئولية تجاه هؤلاء المعارضين أو أهل البغي كما أطلق عليهم بمحاولة إقناعهم وقرع الحجة بالحجة لاحتضان هذه الفئة بوصفها إسلامية. وفي حالة اضطرار الدولة الإسلامية إلي الدخول في حرب مع هؤلاء المعارضين فيجب أن يكون الهدف من حربهم هو إصلاح أمرهم وعودة الوعي لضمائرهم ، فلا تقدم الدولة على قتل جرحاهم والأسرى منهم ، كما يحافظ لهم على أموالهم ولا تسبى زراريهم ، ولا تحرق زروعهم وهي أمور تختلف تماما عن شكل الحرب التي يمكن أن تحدث بين الدولة الإسلامية وأهل الحرب من المشركين والمرتدين [٤] .

وتكاد تلمح في عبارات الماوردي بخصوص هؤلاء المعارضين ما يثبت لهم حق الوجود كأحزاب معارضة من حقها أن يكون لها اتجاهاتها الفكرية داخل الدولة الإسلامية دون المساس بمشاعر الأغلبية ومصالحها، وهو اتجاه

---

(٤) لخص الماوردي أوجه الاختلاف بين حرب الدولة الإسلامية ممثلة الجماعة عند أهل البغي من المعارضة، وبينها - أي الدولة الإسلامية- وبين المشركين والمرتدين علي النحو التالي :
أن يقصد بقتال أهل البغي ردعهم ولا يعتمد به قتلهم ، بينما يجوز أن يعتمد قتل المشركين والمرتدين . ثانيا : أن يقاتلوا مقبلين ، وأن يكف عنهم مدبرين ، ويجوز مقاتلة أهل الحرب مقبلين ومدبرين ، ثالثا : أن لا يجهز على جريحهم وأن جاز الإجهاز على جرحى المشركين والمرتدين ، رابعا : أن لا يقتل أسراهم وأن قتل أسرى المشركين . خامسا : أن لا يغنم أموالهم ولا يسبي زراريهم وإن فعل ذلك بالمشركين والمرتدين ، سادسا : أن لا يستعان لقتالهم بمشرك ولا ذمي وإن جاز أن يستعان بهم علي قتل أهل الحرب والردة .
أنظر في ذلك بالتفصيل الماوردي ، الأحكام ، صفحات ١٠٢ وما بعدها.

يدل على عمق ووعي في الفكر السياسي عند الماوردي.

الدولة المثالية في فكر الماوردي:

وإذا كان الماوردي وصل إلى هذه الذروة في فكره أي إمكانية إفساح المجال لوجود معارضة للدولة مع محاولة فهمها واحتضانها، فإننا نجده في إحدى كتبه الهامة الذي يدعى "نصيحة الملوك" يحاول تفسير ظهور المعارضة في حياة الدول والممالك، ولعلنا بنظرة فاحصة لبعض عناوين في أبواب وفصول هذا الكتاب القيم ندرك تلك الغاية، فلننظر مثلا إلى تلك العناوين التي عنون بها مفكرنا بعض فصول كتابه، وهي نماذج فقط لعديد من الأمثلةالتي ذخر بها هذا الكتاب بصفةخاصة. وكتب الماوردي الأخرى بصفةعامة. فيحمل عنوان إحدى هذه الفصول "ما يجب على الملوك أن يأخذوا به أنفسهم من اجتلاب الفضائل"[٥]، وفصل آخر بعنوان "الإبانة عن الأسباب التي من جهتها يعرض الاختلال والفساد في الممالك وأحوال الملوك"[٦] وفصل ثالث بعنوان "العدل ميزان الله في الأرض"[٧] وغيرها من الفصول التي تعرض للنماذج والتجارب النظامية في حياة البشرية بعين الماوردي الإنسانية وقيمه الإسلامية الإصلاحية، فالحاكم لابد أن يتسم حكمه بالعدالة حتى يدوم سلطانه وترضى عنه رعيته، كما أن الرعية عليها طاعة هذا الحاكم العادل[٨]. وهنا يبرز الماوردي قيمة إنسانية إسلامية تتجلي

---

(٥) نصيحة الملوك، صفحات ٨٣-٨٧.

(٦) نفس الكتاب، الباب الثالث، صفحات ١١١-١١٤.

(٧) نفس الكتاب، صفحات ٣٠١-٣٦١.

(٨) أنظر إلى قول الماوردي: "... ومما يجب على الملك أن يكون ما فيه من الفضل والشرف =

في نبذ العنصرية ورفضها كأساس للتفاضل في الحكم، وأن طاعة الحاكم مردها ما يتمتع به من عدالة وليس إلى أصله أو بلده . ويستشهد الفقيه في ذلك بقول الرسول ﷺ "أطيعوا الإمام ولو كان عبدا حبشيا ما أطاع الله فيكم "(٩) .

ورسم الماوردي بفكره ما يجب أن يتحلى به الحاكم حتى يكسب عطف رعيته وذلك باجتناب ما يفسد المروءة والظهور أمام الرعية بمظهر القدوة الحسنة التي تحرص على اختيار المحامد والبعد عن الرذائل ، وأن تكون وسائل الحكام للوصول إلى الغايات النبيلة الأفعال وليست الأقوال، وأن الحكام في النهاية عليهم أن يجمعوا هذه الفضائل لتحقيق الأمن والرخاء للرعية .

وهكذا نرى تكاملية في الفكر الإصلاحي عند الماوردي ، فمن وجهة نظره أن السلطة السياسية لا يجب أن تنظر للحكم على أنه هدف في حد ذاته وإنما هو مسئولية لا يقف عند التصدي للأخطار بل يعمل على بث الفضيلة واحتواء المعارضة ليسود الاستقرار(١٠) .

ونكاد نلمح دون عناء في أفكار الماوردي ومثله الإصلاحية مقدرة فائقة على الربط بين المفهوم الأخلاقي للدولة السياسية والاستقرار الاجتماعي والنفسي للمجتمع الذي تحكمه هذه الدولة . ومن أجل

= في أفعاله وخصاله وعقله وكماله ، موازيا لكل نقصان في رعيته . لأنه إنما استرعيها ليرعاها ، واستحفظها ليحفظها . . وينصف مظلومها " . نصيحة الملوك ، ص ١٠١ .

(٩) الأحكام ، ص ٨٠ ، خالد محمد خالد ، الدولة في الإسلام ، ص ٧٠ .

(١٠) نصيحة الملوك ، صفحات ٨٧ ومابعدها .

الوصول إلى هذه الغاية لم يغلق الماوردي الفقيه على نفسه أبواب ما يقول به مذهبه الشافعي بصفة خاصة أو عقيدته الإسلامية بصفة عامة، وإنما أنطلق الماوردي المفكر المستنير الذي علم بداية أن حدود مذهبه وسعة صدر ديانته يمكناه من البحث والتأمل في تجارب الماضي والخروج منها بالعبر، والغوص في تراث الحضارات السابقة والوقوف على ما بها من قيم[١١]، والتعرف على أعلامها وإنجازاتها . وتلك ظاهرة واضحة تماما في كتابات الماوردي وخاصة في كتاب "نصيحة الملوك" الذي تكاد تختفي فيه شخصية الماوردي الفقيه بالمعنى الإصطلاحي للفقه ، بينما تتضح تماما سمات المفكر الإصلاحي الحضاري وخصائص الفيلسوف الأخلاقي الذي يحلق في سماء الفضيلة للوصول إلي غاية محددة هي الإصلاح داخل الدولة والمجتمع[١٢] .

ولذلك اعتقد الماوردي اعتقادا راسخا في رؤيته الإصلاحية أن السلطة السياسية يجب أن ترتكز علي العلم والعلماء ، لما يعنيه ذلك من قوة الدولة أما عن طريق القوة المادية التي تتولد عن الإنجازات العلمية والحضارية أو بمقدرة العلماء الأوفياء على التصدي لأصحاب الأهواء من الملحدين والمخالفين ، مما يدعم قوة الدولة ، ويحقق لها الاستقرار[١٣] .

(١١) أنظر مثلا إلي قوله " . . ينبغي للملك الحازم والسائس الصارم أن يتعهد آثار من سبقه بسماع آثارهم وقراءة سيرهم وأخبارهم وهديهم ، ويتفكر فيما أقام الله جل وعز من دلائله الواعظة ، نصيحة الملوك ، صفحات ١٢١ و ١٢٢ .

(١٢) واتضح هذا الاتجاه الإصلاحي أيضا في كتاب الماوردي "أدب الدنيا والدين" أنظر صفحات ١١ وما بعدها .

(١٣) نصيحة الملوك ، صفحات ٢٠٩ - ٢١٧ .

مظاهر الإصلاح وارتباطها بولاية المظالم:

أما من ناحية الجانب التطبيقي الذي أشاد به الماوردي كعمل إصلاحي تبنته السلطة السياسية فهو ما يتصل بولاية المظالم[١٤] كنظام اتخذته السلطة السياسية العادلة لتثبيت حقوق مواطنيها والضرب علي أيدي المعتدين والمنتهكين لحقوق الغير وهم الذين يستغلون جاههم وسلطتهم في الاستحواذ على أملاك الآخرين من المستضعفين في الأرض، وهو أمر يهدد السلام الاجتماعي ، مما يبعث على الاضطرابات التي يمكن أن تواجهها الدولة الحاكمة.

ولم يجد الماوردي الذي طبق المفهوم العالمي للحضارة حرجا في التنويه بفضل تجربة الحضارة الفارسية القديمة، حيث أشاد مفكرنا ببعض ملوك الساسانيين، الذين طبقوا في فترات حكمهم نظام ولاية المظالم، وما نتج عن ذلك الاتجاه الإصلاحي من استتباب الأمن والاستقرار السياسي في تلك العهود[١٥] . ولم ينس الماوردي في الوقت نفسه المحاولة التي

(١٤) يعرف الفقهاء نظر المظالم بأنه قود المتظلمين إلي التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة ، ولذلك وجب أن يكون الناظر فيها جليل القدر نافذ الأمر ظاهر العفة كثير الورع . وكان الفرس قبل الإسلام يعملون بهذا النظام فكان ملوكهم يخصصون بعض الأيام للجلوس للمظالم ، ثم انتقلت إلى الإسلام، عن ذلك أنظر : الماوردي ، الأحكام ، ص ١٢٧ وما بعدها. ،ابن خلدون ، المقدمة ، ص ١٧٨ ، وكذلك :
Encv of Isl'art (NAZIR AL MAZALUM)ed I. T3. p. 452.

(١٥) يقول الماوردي علي سبيل المثال "كان ملوك آل ساسان، الذين بقيت آثارهم على وجه الزمان لهم في السنة يومان في الفيروز والمهرجان ، يظهرون فيها للخاصة والعامة ، فلا يحجب عنهم في هذين اليومين أحد من صغير ولا كبير ولا شريف ولا وضيع ، وكان يأمر الملك منهم بالنداء في مملكته قبل قعوده بأيام ليتأهب الناس يوم الحفل فيعد المتظلمون حججهم ويكتبون قصصهم ويحضرون خصومهم. . ".
نصيحة ، ص ٣٨١ ، حمدى عبد المنعم ، ديوان المظالم ، ص ٣٨ .

قامت بها قبائل العرب والتي تمخضت عن تكوين حلف الفضول الذي كانت له سلطة أدبية لها حسابها في رد المظالم وإنصاف المظلوم(١٦) .

وبعد ذلك تتبع الماوردي هذا النظام الإصلاحي والعوامل التي أدت إلى ظهوره في الحضارة الإسلامية فأشاد الفقيه بالخلفاء الأمويين أو العباسيين الذين دفعتهم مروءتهم وحبهم للإنصاف والعدل لتخصيص بعض الأيام ، فيجلسون فيها للمظالم ، وإنصاف أصحاب الحقوق، وإعادة حقوقهم عليهم ، مما أدى إلى سيادة الوئام وتحقيق الاستقرار .

ويرى الماوردي أن من أهم واجبات هذه الولاية رد الغصوب وهي ضربان : أحدهما غصوب سلطانية قد تغلب عليها ولاة الجور كالأملاك المقبوضة عن أربابها إما لرغبة فيها أو لتعد على أهلها . فهذه إن علم بها والي المظالم عند تصفح الأمور أمر بردها قبل التظلم إليه وإن لم يعلم بها فهي موقوفة على تظلم أربابها(١٧) . والضرب الثاني من الغصوب ما تغلب عليه ذوو الأيدي القوية وتصرفوا فيه تصرف الملاك بالقهر والغلبة فهذا موقف على تظلم أربابه ، فاستطاع الماوردي بعرضه لواجبات ولاية المظالم على النحو الذي عرضه به أن يقدم نموذجا إصلاحيا للسلطة السياسية عندما تتطرق مظاهر الخلل والانهيار للدولة الحاكمة نتيجة استغلال ذوي الجاه والسلطان سلطتهم للاعتداء على حقوق أبناء مجتمعهم الأخرين ، فينذر ذلك بالخطر الذي يحدق بالدول ويقضي عليها .

---

(١٦) سيرة ابن هشام ،ج ١ ، ص ١٤١ .

(١٧) الماوردي ، الأحكام، صفحات ١٣٤ و ١٣٥ .

تقنين وضبط العلاقة بين السلطتين السياسية والإدارية:

وقدم الماوردي للحكام الأسس التي يجب اتباعها للحفاظ على الدولة من تفشي أمراض اجتماعية لا ينتج عنها إلا الخلل الاقتصادي والحقد بين عناصر الأمة وطبقات المجتمع ، فمن وجهة نظر مفكرنا الماوردي أن الأمر بالنسبة للحاكم لا يقتصر علي مجرد حسن الاختيار للعمال والموظفين الذين يتولون مناصب إدارية أو مالية ، وإنما يجب على الحكام مراقبة ومتابعة هؤلاء العمال ومحاسبتهم حسابا دقيقا إذ يقول الفقيه بخصوص ذلك " أن لا يطلق - يقصد الحاكم- لمن تحت يده أخذ درهم من غير حقه ، فإنه إذا أطلق ذلك له ، أطلق هو لمن تحت يده فإن لكل عامل عاملا "(١٨) . ويذلك يمكن أن يصاب اقتصاد الدولة بالخراب من جراء التعديات ، فيكون الضعف السياسي نتيجة متوقعة لضعف إمكانيات الدولة من الناحية الاقتصادية ، فالخراج عماد الملك بشرط أن يكون الحصول عليه وفق منهج العدل(١٩) .

وفي سبيل الإصلاح الإداري والاقتصادي يجب على الحاكم أن يقدم دون تردد على عزل كل من تحدثه نفسه من العمال والإداريين علي تجاوز مبادئ الإنصاف ، والالتزام بالعدالة ، فتعود الحقوق إلي أصحابها ويعاقب الظالم على ظلمه . ويستطيع الحاكم النابه أن يتخذ من التدابير والوسائل ما يشاء للوقوف على أحوال عماله كاستخدام العيون لاطلاعه علي عيوبهم أو

(١٨) نصيحة الملوك ، صفحات ٣٤١ و ٣٤٢ .

(١٩) نفس الكتاب ، ص ٣٤٢ .

تفقد أحوالهم، ولكنه يجب في الوقت نفسه أن يتحرز ويتحقق لما يصل إليه[٢٠].

وناقش الماوردي قضية تعتبر من أهم القضايا التي استحوذت على فكر المهتمين بالنظم الإدارية في شتى العصور التاريخية وهي علاقة السلطة السياسية بوصفها السلطة الأعلى في الدولة بالسلطة الإدارية التي تستمد وجودها من رضى السلطة السياسية ، فاستنكر الماوردي بعض المظاهر التي ربما لم يجرؤ غيره على الإفصاح بها مثل دعوته إلى عدم الاستكثار من الموظفين الذين تعينهم الدولة من أجل مصالح سياسية أو شخصية وليس من أجل حاجة العمل لهم "فإن في الاستكثار منهم فوق الحاجة ضروبا من الفساد"[٢١].

أما الناحية الثانية في تلك العلاقة ، فيعتبر الماوردي بحق مصلحا ثائرا يواجه بشجاعة نمط العلاقة التي كانت سائدة في عصره بين السلطتين السياسية والإدارية، حيث كان من المعروف أن الحكام والسلاطين إذا اختاروا عمالهم على الولايات والنواحي التابعة، ربما اشترطوا في هؤلاء العمال فقط ما يحقق سطوة الحاكم أو السلطان على عامله دون النظر إلى الصالح العام فتكون النتيجة في غير صالح الرعية من حدوث خلل اقتصادي أو ظلم اجتماعي إلي غير ذلك ، لأن مثل هؤلاء العمال يجعلون هدفهم فقط إرضاء حكامهم على حساب المبادئ والمثل[٢٢].

---

(٢٠) نصيحة ، صفحات ٣٤٥ و ٣٤٦ .

(٢١) نفس الكتاب ، ص ٣٤٧ .

(٢٢) نفس الكتاب ، ص ٣٤٦ .

لذلك أعلنها الماوردي صراحة في برنامجه الإصلاحي المثالي أنه على الحكام عندما يولون عمالهم لا يختارونهم إلا بحق الكفاءة التي بسببها يحصلون على مقابل أو راتب محدد من قبل الدولة .

وبذلك تتحقق الغاية الإصلاحية ، فلا يطمع الحاكم في عماله ولا يطمع العمال في الرعية ، وإنما تسود علاقة الانضباط الوظيفي داخل الدولة ككل بسبب تلك المعادلة المنظمة بين السلطتين السياسية والإدارية .

والواقع أن الماوردي لم يبخل علينا بالأمثلة والمواقف المشرفة والمشرقة في آن واحد وذلك بعرضه لمواقف العديد من خلفاء المسلمين الأمويين منهم والعباسيين ، بالإضافة إلى بعض الأمراء والسلاطين الذين تمثلت فيهم السلطة السياسية ، وحاول مفكرنا إبراز علاقة الفكر الإسلامي في مجمله وجوهره كعقيدة بالمثل العليا والبعد عن الظلم .

ولعل فقيهنا لم يلق صعوبة في توضيح وإبراز هذه الجوانب الإصلاحية من الناحية التطبيقية عندما عرض مثلا لمواقف الخليفة المصلح عمر بن عبد العزيز (٩٩-١٠١هـ/ ٧١٧- ٧١٩م) كمثال للعصر الأموي ، أو في حديثه عن بعض خلفاء العباسيين أمثال المهدي (١٥٨-١٦٩ / ٧٧٥-٧٨٥م) والرشيد (١٧٠-١٩٣ / ٧٨٦-٨٠٩م) والمأمون (١٩٨-٢١٨ / ٨١٣-٨٣٣) وغيرهم من خلفاء وأمراء المسلمين[٢٣] . فأثبت الماوردي بتلك الممارسات أن الأفكار الإصلاحية لم تكن شعارات

---

(٢٣) نصيحة الملوك ، صفحات ١٢٣ وما بعدها ، كذلك بصفة خاصة الفصل الأول من الباب السابع الذي يحمل عنوان "العدل ميزان الله في الأرض" صفحات ٣٥١-٣٦١ .

تطلق في الدولة الإسلامية أو أنها ظلت حبيسة القالب النظري، وإنما امتدت هيمنة الفكر الإسلامي وتطبيقاته كما اتضح لنا في نظام ولاية المظالم إلي أقارب الخلفاء وأبنائهم وولاتهم . فقد كان يمكن لصاحب حق أن يقدم ظلامته ضد أعلى سلطة في الدولة، بصرف النظر عن وضع هذا المتظلم ، كما كان بعض الخلفاء يحرصون علي الجلوس بأنفسهم في أيام مقررة لبحث هذه المظالم وإعادة الحقوق لأصحابها[٢٤] . وهناك بعض الخلفاء من فضل إسناد هذه الوظيفة "المظالم" . إلي أناس لديهم من الإمكانيات ما يجعلهم يمارسون عملهم بقوة السلطنة وإنصاف القضاء على حد تعبير الماوردي[٢٥] .

واستطاع الماوردي أن يؤكد لنا حرصه على الغاية الإصلاحية بعرضه لنظام ولاية المظالم ، وذلك عندما لم يكتف بمجرد البحث الظاهري في عمل هذه الولاية عندما تقدم لها الشكاوى من المتظلمين ، وإنما الزم الفقيه والي المظالم وجهازه بمسئولية تحقيق العدالة بالتحري والتقصي في أمور الرعية ومصالحها ، فقد يخشى الأفراد التظلم من عمالهم وولاتهم وهوأمر من الأمور المعهودة في كل العصور ، لذلك يجب أن تعتمد الدولة علي جهاز ولاية المظالم في الكشف عن كل جور أو ظلم يقع على الرعية سواء في دواوين الدولة أو أي مؤسسة أخرى من موسساتها ، ثم تقديم المسئولين عن الأخطاء للمحاسبة أمام والي المظالم[٢٦] الذي يعتبر عصا الدولة

(٢٤) عن ذلك أنظر الأحكام ، صفحات ١٢٩ وما بعدها .

(٢٥) نفسه .

(٢٦) الأحكام ، ص ١٣٢ .

الضاربة على المستغلين لنفوذهم ، وهم الذين يشكلون دولا داخل الدولة بما يتقلدونه من مناصب يسيئون استخدامها ، فيعبثون بصالح الأمة وكيانها السياسي ، الذي تمثله من الناحية الرسمية والشرعية سلطة الدولة المركزية ، ومن هنا يقع على عاتق هذه السلطة المركزية من وجهة نظر الماوردي تفويض والي المظالم في تقصي الحقائق والحكم فيها بما يحقق الصالح العام وفق المبادئ والشرائع الإسلامية .

وفي النهاية استطاع الماوردي من خلال أفكاره التي عرضها بخصوص ولاية المظالم أن يجعل منها نموذجا إصلاحيا إذا ما طبق بطريقة صحيحة من جانب الدولة على أساس أن العلاقة بين الاستقرار الاقتصادي والعدالة الاجتماعية لا يمكن فصلها عن الاستقرار السياسي ، وكلها مظاهر للدولة السياسية المثالية التي لا يختلف عليها فكر حضاري .

الحرب والسلام في فكر الماوردي :

وإذا كانت أفكار الماوردي الإصلاحية قد اهتمت كما رأينا بشئون الدولة الداخلية فإنه غطي بأفكاره بعض وجوه الإصلاح في مجال العلاقات الخارجية أو إن شئنا في قضية الحرب والسلام .

فقد اعتبر الفقهاء الجهاد ركنا من أركان الدين وفرضا على المسلمين ، وميزوا بين دارين : دارالإسلام ودار الحرب(٢٧) . وكما هو معروف أن أغلب المقاتلين في الجيش الإسلامي بدءوا كمتطوعة للدفاع عن أرض

---

(٢٧) ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج ٢ ، ص ١٠ .

الإسلام وكرامة الدولة الإسلامية، وكانوا يحصلون علي الغنائم التي تقسم بينهم وفق القواعد الدينية المشروعة[٢٨] . ثم وجدت الدواوين التي نظمت وأشرفت على هؤلاء المحاربين في الجبهة الإسلامية وخاصة بعد اتساع دائرة الفتوحات الإسلامية شرقا وغربا[٢٩] . وكما هو معروف أيضا فإن خلفاء المسلمين الأوائل حرصا منهم على تطبيق روح الدين الإسلامي ومنهاجه ، وضعوا الأسس الصحيحة التي ينبغي للجيش الإسلامي اتباعها سواء كان ذلك في فترات السلم بالاستعداد والتدريب لإرهاب الأعداء " وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم "(٣٠) أو فترات الحرب التي يضطر إليها الجيش الإسلامي فتتبع الآداب الإسلامية التي تطالب المحارب المسلم بعدم الاعتداء على النساء والأطفال والشيوخ، وأن يتجنب المجاهد المسلم التخريب والتدمير في الزروع والنخيل وغير ذلك[٣١] .

ولكن القوى السياسية الإسلامية بعد فترة الخلفاء الراشدين بدأت تتخلى عن تلك المثاليات بفعل الأحقاد الشعوبية التي قسمت العالم الإسلامي نفسه إلي ملل ونحل ، فما بالنا بالنظرة المثالية التي نظر بها الإسلام للإنسانية بصفة عامة .

---

(٢٨) أبوعبيد ، الأموال ، ص ٣٠ ، بطاينه ، الجيش وتمويله في صدر الإسلام ، مجلة دراسات العلوم الإنسانية ، مجلد ٨ ، ص ٥١ .

(٢٩) البلاذري ، فتوح البلدان ، صفحات ١١٨ وما بعدها.

(٣٠) قرآن : سورة الأنفال (آية ٦٠).

(٣١) الماوردي ، الأحكام، صفحات ٢١١و ٢١٢ .

ومع معرفتنا للعصر الذي عاش فيه الماوردي والظروف السياسية والعقدية التي أحاطت به ، فإننا نسأل كيف فكر الماوردي في قضية الحرب والسلام؟

بين الماوردي أن القاعدة التي أقرها الإسلام في قضية الحرب والسلام وهي الحفاظ علي الإنسان بنبذ الحروب وتحريم سفك الدماء وإزهاق النفوس إلا بالحق، فالإنسان قد كرمه الله "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا"(٣٢) .

فكان ارتكاز الماوردي في الواقع علي قاعدة دينية أصلية عندما أعرب عن تفضيله للطرق السلمية (٣٣) والتحرز قدر الإمكان من تصعيد المنازعات، فيقول "لايجوز للعاقل أن يخاطر بشيء حتى يتيقن أن ما يخاطر له أجل مما يخاطر به (٣٤) . ويؤكد الفقيه علي ضرورة وجود أهداف وقيم عليا للقيام بالحرب كإعلاء كلمة الحق والضرب على أيدي المفسدين في الأرض إلى غير ذلك من مظاهر الإصلاح .

ووصل الماوردي بفكره كمحاولة منه لمنع الحرب ونبذها وما ينتج عنها من مساوئ إلي تقديم النصح للدولة المثالية من وجهة نظر الماوردي إلى اتباع

---

(٣٢) قرآن : سورة الإسراء (آية ٧٠) .

(٣٣) فمن وجهة نظر الماوردي أنه حتى مع أهل الحرب من المشركين والمرتدين لا مانع من البدء بمناظرتهم علي الإسلام وتوضيح دلائله قبل إشتعال الحرب ضدهم . أنظر الأحكام ، ص ٩٧)

(٣٤) نصيحة الملوك ، ص ٤٧٢ ، ويقول في موضع آخر "والصواب في التدبير والحكمة والمصلحة السياسية أن يقدم اللين علي الشدة والدعوة علي العقوبة وأن لا يعاجل بالمناجزة ما وجد سبيلا إلى المحاجزة" نفس الكتاب" ص ٤٠٢ .

ما نطلق عليه في عصرنا بالحرب النفسية كبث الوعيد في نفوس الأعداء أومحاولة كسبهم قبل أن تشتعل الحرب [٣٥] ويمكن أيضا استخدام ما نطلق عليه المحادثات الدبلوماسية التي يراها الماوردي تقوم على المناظرة وإبراز الحجة لإقناع الخصم ، قبل أن تتحدث الرماح والسنان بين الأطراف المتخاصمة[٣٦] .

أما إذا أصبحت الحرب حتمية أي بعد أن استنفد أمراء الجيوش الإسلامية وسائل الدعوة السلمية التي يكون مظهرها الحكمة والموعظة الحسنة ، فإن الماوردي يركز على تحديد نوعية أعداء الدولة وتصنيفهم على النحو التالي :

الصنف الأول : وصلته الدعوة الإسلامية فامتنع عنها بل وتحداها وحاربها . وهذا يرى الماوردي أنه من الأنسب حتى مع هؤلاء أن يتم تحذيرهم وإنذارهم قبل الدخول معهم في الحرب[٣٧] .

الصنف الثاني : فالتعامل معه أكثر حيطة ومسالمة ، وهم الأعداء أو أهل الحرب الذين لم تصلهم الدعوة على حقيقتها ، ومن ثم فيلتمس لهم الماوردي الأعذار ويرفض بل يحرم الدخول معهم في حرب بغتة ويرى الفقيه ضرورة إعلامهم قبل الدخول في صراعات حربية معهم [٣٨] .

أما الجانب الإنساني الذي تجلى في فكر الماوردي فهو تركيزه علي

---

(٣٥) نصيحة ، ص ٤٧٢ .

(٣٦) نفس الكتاب ، صفحات ٤٧٦ و ٤٧٧ .

(٣٧) نصيحة ، ص ٤٧٧ ، والأحكام ، ص ٦٤ .

(٣٨) الأحكام ، صفحات ٦٤ و ٧٠ .

ضرورة الحفاظ على أرواح الشيوخ والنساء والأطفال ، كذلك التجاوب مع رغبات السلام التي تبديها القوى المعادية كعقد الهدنة(٣٩) .

ويتجلى الاتجاه الأخلاقي في فكر الماوردي السياسي عندما يقرر أنه في حالة نقض أعداء الدولة الإسلامية للهدنة ، فلا يجب على الدولة الإسلامية أن تقدم على قتل رهائنهم ، عملا بالمبدأ الأخلاقي الإسلامي الذي يقول " وفاء بغدر خير من غدر بغدر "(٤٠) .

واستطاع الماوردي بنظرته الإصلاحية أن يعين ويحدد بعض المفاهيم الاقتصادية داخل الدولة الإسلامية ، كنصيب الدولة الحاكمة في الضرائب المفروضة أو المعمول بها إسلاميا كالفئ والغنيمة ، وخوضه في تحديد أوجه الشبه والخلاف بينهما كمصدرين من مصادر الثروة الاقتصادية بالدولة ، ووقف الماوردي على بعض الإشكاليات التي واجهت الدولة الإسلامية مثل كيفية توزيع هذه المصادر المالية أو بالأحرى توزيع ميزانية الدولة على رعاياها؟

وركز الفقيه في حواره الفكري على سهم الخمس الذي جاء حوله النص بتخصيصه للرسول عليه الصلاة والسلام إلى أين ذهب بعد وفاته؟ هل يعمل به حسب نظام الوراثة الإسلامي ؟ أم يؤول إلى الإمام من بعده بحكم خلافته للرسول أم يوزع ويصرف علي مصالح المسلمين؟ وأثار الماوردي نفس التساؤلات حول سهم ذوي القربى فهل يسقط حقهم بعد وفاة الرسول أو يستمر هذا الحق في بني هاشم وبني عبد المطلب دون

---

(٣٩) نفس الكتاب ، ص ٨٧ .

(٤٠) نفسه .

سواهم ؟ وهي مسائل اختلف حولها الفقهاء . وكان الماوردي في أكثر إجاباته عن تلك الأسئلة يغلب عليه الحيادية فيذكر حولها اختلافات آراء خيار الفقهاء من أمثال أبي حنيفة والشافعي وغيرهما (٤١) .

غير أن الماوردي بين ببراعة وشجاعة المفكر الإصلاحي الخيط الرفيع بين المصلحة العامة التي تخص الأمة بأسرها ، والمصلحة الخاصة التي ربما لا تعبر إلا عن مصلحة شخصية للسلطان أو الحاكم ، فقرر الماوردي أن المنح والعطايا التي يهبها الحاكم المسلم لا يجب أن تكون من الأموال العامة أو ما نعبر عنه بميزانية الدولة إلا في حالة تحقيق المصالح العامة، أما تلك المنح التي تستخدم لتحقيق الأهداف الخاصة فيجب أن تكون من أموال الحاكم (٤٢) .

ويرى الماوردي من وجهة نظر أخرى لتحقيق بعض وجوه الإصلاح أن الغنيمة يجب استغلالها لتدعيم اقتصاد الدولة الإسلامية سواء كانت هذه الغنائم في صورة أسرى أو عتاد أو أراضي مع حرصه على عرض آراء الفقهاء حول هذه الإشكاليات (٤٣) .

ومن ثم يكون الماوردي قد تناول بفكره النظريات السياسية الإسلامية التي تعتمد على أسس دينية أصولية ، كما حملت أفكاره في الوقت نفسه مبادئ وقيم إصلاحية استمدها من واقع التجربة في الحضارة الإسلامية والحضارات الإنسانية الأخرى ، مما جعله من أبرز مفكر ي عصره .

---

(٤١) الماوردي ، الأحكام ، صفحات ٨٥ و ٨٦ و ١١٤ .

(٤٢) نفس الكتاب ، ص ١١٢ .

(٤٣) نفس الكتاب ، صفحات ١١٩ و ١٢٠ .

الخاتمة

نستخلص مما سبق أن كلا من أبي يوسف والماوردي شاركا بعلمهما الغزير وموسوعية إدراكهما في دراسة قضايا الفكر السياسي التي سادت عصريهما ، ثم وضعا بوعيهما الديني بعض المؤلفات التي اعتبرت مصادر أولية في التعرف على النظم السياسية والاقتصادية للعصر الذي عاش كل منهما فيه .

فاعتبر كتاب الخراج لأبي يوسف علي سبيل المثال من الكتب الجيدة في موضوعها، حيث تناول النظم السياسية والاقتصادية للدولة الإسلامية وهو فرع جديد في الدراسات التاريخية، لقي الاهتمام والعناية بعد أبي يوسف ، فإذا أضفنا إلي هذه الأهمية ما اشتمل عليه كتاب الخراج من خلال استطرادات وشروح أبي يوسف لموضوعات هامة مثل دراسة النظم الإدارية والأحوال الاجتماعية تبين لنا قيمة هذا الكتاب .

وقد اتبع أبو يوسف في كتابه الخراج منهجا جديدا في عرض موضوعاته ، فلم يتبع السرد أو مراعاة التسلسل أو التتابع الزمني للأحداث وإنما عالج موضوعات الكتاب من خلال أسئلة يتبعها بأجوبة ، راعى فيها الشمولية والمثالية .

غير أن الماوردي الذي عاش في فترة ملتهبة بتياراتها السياسية والمذهبية، ففرضت الظروف علي ذلك المفكر النابه أن يكتب بعض مؤلفاته حول القضايا السياسية والفكرية التي فرضت نفسها على المسرح السياسي والفكري والتي كان من أهمها قضية الخلافة واختلاف الفرق حولها. ولما كان الماوردي من فقهاء الشافعية السنة حيث أسندت له الخلافة العباسية منصب قاضي القضاة في بغداد وهو من أرفع المناصب التي يمكن أن يتولاها فقيه من أمثال الماوردي ، فلم يكن غريبا على قاضي القضاة الفقيه أن يشارك بفكره مناقشة شئون السياسة واستطاع الماوردي بمؤلفاته العديدة والمتنوعة أن يعطي لنا الأسس التي قام عليها الفكر السياسي في الإسلام والعلاقة المثالية التي حددها الإسلام بين الحاكم والمحكوم . ثم تحدث عن إدارة الأمة كمفهوم نظامي عرفته الدولةالإسلامية منذ قيامها، ومن ثم تطرق بالحديث عن ممثلي الأمة أو أهل الاختيار كما أطلق عليهم، والعلاقات المتبادلة بين الحكام والمحكومين ، وبين الحكام وولاة عهودهم أو وزرائهم وولاتهم، وتبين لنا أيضا الجوانب الإنسانية والإصلاحية في فكر الماوردي ، حيث أعطى لنا مواصفات الدولة المثالية من وجهة نظره ، كما بين الوسائل التي يمكن بها تحقيق الإصلاح ودور ولاية المظالم في هذا المجال ثم عرض أيضا لقضية الحرب والسلام، فأظهر بفكره الإنساني كراهية الإسلام للحرب حيث حدد لها الإسلام قواعد وضوابط محددة .

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر والمراجع العربية :

- **ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن علي ت ٦٣٠ / ١٢٣٢م)**: الكامل في التاريخ (عدة أجزاء)، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، (١٤٠٣ / ١٩٨٣م).
- **اربري (آرثر)** : شيراز مدينة الأولياء والشعراء، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٦٧م.
- **ابن الأزرق (أبو عبد الله ت ٨٩٦/ ١٤٩٠)** : بدائع السلك في طبائع الملك (جزءان)، تحقيق وتعليق علي سامي النشار، منشورات وزارة الثقافة والفنون ، العراق ، ١٩٧٨م.
- **الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل ت ٣٣٠/ ٩٤١)** : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق ، محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، ١٣٨٩ / ١٩٦٩م.
- **ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أبو العباس أحمد ت (٦٦٨ / ١٢٦٩)** : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، المطبعة الوهبية ، ١٨٨٢م.
- **الأصفهاني (أبو عبد الله حمزة ت ٣٠٦/ ٩١٨)** : تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء ، طبع برلين ، ١٣٤٠هـ.
- **الأصفهاني (الامام عماد الدين محمد بن محمد بن حامد ٥٩٧ / ١٢٠٠م)**: تاريخ دولة آل سلجوق ، اختصار الشيخ الإمام الفتح بن علي بن محمد البنداري ، بيروت ، ١٩٧٨م.

- **بارتولد (فلاديمير)** : تركستان من الفتح العربي إلي الغزو المغولي ، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم ، الكويت ، ١٤٠١ / ١٩٨١م.
- **بحشل (أسلم بن سهل الرزاز الواسطي ت ٢٩٢ / ٩٠٥)** : تاريخ واسط تحقيق كوركيس عواد ، بيروت ، ١٩٨٦م.
- **البدوي (إسماعيل)** : ولاية العهد في الشريعة الإسلامية ، دار الكتاب الجامعي ، القاهرة ، ١٩٨٤م.
- **بدوي (عبد الرحمن)** : أرسطو ، مطبعة المعرفة ، نشر النهضة المصرية ، ١٩٦٤م.
- **بروكلمان (كارل)** : تاريخ الأدب العربي (عدة أجزاء) ، ترجمة عبد الحليم النجار ورمضان عبد التواب ، دار المعارف بمصر .
- **البستي (محمد بن حيان ت ٣٥٤ / ٨٩٥م)** : مشاهير علماء الأمصار ، عني بتصحيحه م فلايشهر ، نشر دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٥٩م.
- **بسيوني (إبراهيم)** : نشأة التصوف الإسلامي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩م.
- **بطاينة (محمد ضيف الله)** : الجيش وتمويله في صدر الإسلام ، مجلة دراسات العلوم الإنسانية ، الأردن ، العدد الثاني ، ١٩٨١م.
- **البغدادي (عبد القاهر ت ٤٢٩ / ١٠٣٧م)** : أصول الدين ، طبعة استنبول ، ١٩٢٨م.
- **البلاذري (الإمام أبو الحسن أحمد بن يحيى ت ٢٧٩ / ٨٩٢)** : فتوح البلدان ، راجعه وعلق عليه رضوان محمد رضوان ، طبع دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٣م.

- **البلوي (أبو محمد عبد الله)** : سيرة أحمد بن طولون ، تحقيق وتعليق محمد كرد علي ، دمشق ، ١٣٥٨م.
- **البيهقي (أبو الفضل ت ٤٧٠ / ١٠٧٧م)** :تاريخ البيهقي ، ترجمة إلي العربية يحيى الخشاب وصادق نشأت ، القاهرة ١٣٧٦ / ١٩٥٦م).
- **التنوخي (القاضي أبو علي الحسن بن علي ت ٣٨٤/ ٩٩٤م)** : نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة ، بيروت ، ١٩٧١م.
- **التوحيدي (أبو حيان علي بن محمد ت ٤٠٠ / ١٠٠٩م)** : الإمتاع والمؤانسة (جزءان) ، القاهرة ، ١٩٥٣م.
- الجبوري (عبد الله) : ابن قتيبة ، بغداد ، ١٩٩٠م.
- **ابن جلجل (أبو داود سليمان ت ٣٧٧/ ١٩٨٧م)** : طبقات الأطباء والحكماء ، تحقيق فؤاد سيد ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٨٥م.
- **الجهشياري (أبو عبد الله محمد بن عبدوس ت ٣٣١/ ٩٤٢م)** : الوزراء والكتاب ، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، القاهرة ، ١٩٣٨م.
- **جوزي (بندلي)** : من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ، نشر مطبعة الجهاد ، بيروت .
- **ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ت ٥٩٧ / ١٢٠٠م)** : المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (عدة أجزاء) ، مطبعة دار المعارف العثمانية ، حيدر أباد ، ١٣٥٧هـ.
- **ابن حجر (أحمد بن علي ت ٨٥٢/ ١٤٤٨م)** : تهذيب التهذيب ، عدة أجزاء ، محورة عن طبعة المعارف العثمانية بالهند.

- **ابن حزم (أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري ت ٤٥٠ / ١٠٥٨م)** : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، عدة أجزاء ، نشر مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٣٢١هـ.
- **حسن إبراهيم وعلي إبراهيم** : النظم الإسلامية ، نشر مكتبة النهضة المصرية .
  حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي (عدة أجزاء) ، القاهرة ، ١٩٦٧من .
- **حسن محمود** : حضارة مصر الإسلامية ، العصر الطولوني ، نشر مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠م .
- **حسن محمود وأحمد الشريف** : العالم الإسلامي في العصر العباسي ، نشر دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٦٠م .
- **الحسيني (اسحق موسى)** : ابن قتيبة ، ترجمة هاشم باغي ، بيروت ، ١٤٠٠ / ١٩٨٠م .
- **الحسيني (صدر الدين علي بن ناصر ت بعد ٦٢٢ / ١٢٢٤م)** : زبدة التواريخ ، أخبار الأمراء والملوك السلجوقية ، تحقيق محمد نور الدين ، بيروت ، ١٤٠٥ / ١٩٨٥م .
- **حمادي (محمد الجاسم)** : أثر دراسة التدوين والإسناد في الحديث علي نشوء وتطور الفكر التاريخي ، مجلة المؤرخ العربي ، العدد ٢٣ ، بغداد ، ١٩٨٢ .
- **الحموي (شهاب الدين ياقوت بن عبد الله ت ٦٢٦ / ١٢٢٨م)** :
  أ- معجم الأدباء (عدة أجزاء) ، منشورات دار أحياء التراث العربي ، بيروت .

ب- معجم البلدان (عدة أجزاء) ، نشر دار صادر ، بيروت ، ١٤٠٤ / ١٩٨٤م.

- **خالد محمد خالد** : الدولة في الإسلام، نشر دار ثابت ، الطبعة الثالثة، القاهرة ، ١٤٠٩ / ١٩٨٩م.
- **الخالدي (محمود)** : معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٤ / ١٩٨٤ .
- **الخطيب البغدادي ، (الحافظ أبو بكر ت ٤٦٣ / ١٠٧٢م)** : تاريخ بغداد (عدة أجزاء) ، نشر الكتاب العربي ، بيروت .
- **ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد ت ٨٠٨/ ١٤٠٦م)** : المقدمة ، نشر بيروت .
- **ابن خلكان (شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ت ٦٨١ / ١٢٨٢م)** : وفيات الأعيان وأنباء الزمان (عدة أجزاء) ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، منشورات مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٤٨م.
- **ابن دقماق (صارم الدين إبراهيم ت ٨٩٩/ ١٤٠٦م)**: الجوهر الثمين في سير الملوك والسلاطين، مخطوطة بدا رالكتب المصرية رقم ١٥٢٢ تاريخ .
- الدوري (عبد العزيز) النظم الإسلامية، الجزء الأول مطبعة نجيب، بغداد ، ١٩٥٠م.
- **الدومي (أحمد عبد الجواد)** : أحمد بن حنبل ، : بين محنة الدين ومحنة الدنيا ، منشورات المكتبة المصرية ، بيروت ، ١٩٧٢م.
- **الديار بكري (الشيخ حسين بن محمد بن الحسن ت ٩٩٠ / ١٥٨٢م)** : تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس (جزءان) ، المطبعة الوهبية، مصر ١٢٨٣هـ.

- **دي بــور** : تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة محمد عبد الهادي أو ريده، القاهرة ، ١٩٥٧ .
- **الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد ت ٧٤٨/ ١٣٤٨)** : تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام، مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٩٦ (عدة أجزاء) .
- **الراوندي (محمد بن علي بن سليمان ت أوائل القرن السابع / الثالث عشر الميلادي)** : راحة الصدور وآية السرور في تاريخ الدول السلجوقية، ترجمة عن الفارسية إبراهيم الشواربي وفؤاد الصياد وعبد النعيم حسنين ، طبع دار الأرقم ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
- **ابن رجب (زين الدين أبي الفرج ت ٧٩٥/ ١٣٩٣م)** : الذيل على طبقات الحنابلة ، تحقيق هري لاووست وسامي الدهان ، طبع المعهد الفرنسي ، دمشق ، ١٩٥١ .
- **ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد ت ٥٢٠/ ١١٢٦م)** : المقدمات الممهدات ، مطبعة السعادة ، مصر .
- **الرملي (محمد بن أبي العباس)** : نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، مطبعة الحلبي بمصر .
- **الريس (محمد ضياء الدين)** : النظريات السياسية في الإسلام ، دار المعارف، مصر ١٩٦٦-١٩٦٧م .
- **الزركلي (خير الدين)** : الأعلام (عدة أجزاء)، نشر دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٠ .
- **زيدان (عبد الكريم)**: أحكام الذميين والمستأمنين ، في دار الإسلام، بيروت، ١٩٨٠ .

■ **الزهراني (محمد مسفر)** :
أ- نظام الوزارة في الدولة العباسية ٣٣٤-٥٩٠، العهدان البويهي والسلجوقي ، نشر مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠٠ / ١٩٨٠م
ب- نفوذ السلاجقة السياسي في الدولة العباسية ، نشر مؤسسة الرسالة ١٤٠٢ / ١٩٨٢ .

■ **أبو زهرة ، أبو الحسن البصري الماوردي** : مقال في مجلة العربي ، العدد ٧٦، الكويت ١٩٦٥م.

■ **زيدان (عبد الكريم)** : أحكام الذميين والمستأمنين في دار السلام ، بيروت، ١٩٨٢م.

■ **السامر (فيصل)** : ثورة الزنج ، نشر دار أحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٩٧١م.

■ **السبكي (تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي ت ٧٧١ / ١٣٦٩م)**: طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح الحلو، الطبعة الأولي ، القاهرة ، ١٩٦٤م.

■ **سزكين (فؤاد)** : تاريخ التراث العربي (عدة مجلدات)، المجلد الأول، الجزء الثالث، نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي وسعيد عبد الرحيم، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ، ١٤٠٣ / ١٩٨٣م.

■ **ابن سعد (أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع القرشي الهاشمي)** : الطبقات الكبرى (عدة أجزاء) ، طبع بيروت ، ١٩٨٠م.

السلمي (محمد بن صامل التلباني) : منهج كتابة التاريخ الإسلامي حتى نهاية القرن الثالث الهجري ، الرياض ، ١٩٨٦م.

- **السمعاني (القاضي أبو سعيد عبد الكريم ت ٥٦٢ / ١١٦٧م)** : كتاب الأنساب (عدة أجزاء) ، طبع ليدن ، ١٩١٢م.
- **السنهوري (عبد الرزاق أحمد)** : فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية ، ترجمة ومراجعة و تعليق نادية عبد الرزاق السنهوري وتوفيق الشاوي، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مسر ، ١٩٨٩م.
- **السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن ت ٩١١ / ١٥٥٥م)** :

أ- تاريخ الخلفاء نشر دار الفكر للطباعة والنشر ، بيروت .

ب- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير ، منشورات دار الفكر ، بيروت ، ١٩٨١م.

- **الشكعة (مصطفى)** : معالم الحضارة الإسلامية ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٨م.
- **الشهرستاني (أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر ٥٤٨ / ١١٥٣م)** :

أ- الملل والنحل ، ثلاثة أجزاء ، تحقيق عبد العزيز الوكيل ، نشر مؤسسة الحلبي ، القاهرة، ١٩٦٨م.

ب- نهاية الأقدام في علم الكلام ، تصحيح جيوم ، طبع مكتبة المتنبي ، بغداد .

- **الشيرازي (أبو اسحق) ت ٤٧٦ / ١٠٥٨م)** : طبقات الفقهاء تحقيق إحسان، منشورات دارالرائد العربي ، بيروت ، ١٩٨١م.
- **الصابي (أبو الحسن الهلالي بن للمحسن بن هلال ت ٤٤٨ / ١٠٥٦م)** :

أ- الوزراء أو تحفة الأمراء من تاريخ الوزراء ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٨م.

ب- رسوم دار الخلافة ، تحقيق ميخائيل عواد ، طبع بغداد ، ١٩٦٤م .

- **الصاحب بن عباد (إسماعيل ت ٣٨٥/ ٩٩٥م)** : نصرة مذاهب الزيدية ، تحقيق ناجي حسن ، بغداد ١٩٧٥م .
- **ابن صاعد (الأندلسي)** : طبقات الأمم ، تحقيق شيخو ، بيروت ، ١٩١٢م .
- **الصباغ (محمد لطفي)** : المناهج والأطر التأليفية في تراثنا ، مجلة الدارة، العدد الأول ، الرياض، شوال ١٤٠٤ / يونيه ١٩٨٤م .
- **الصولي (أبو بكر محمد بن يحيى ، ت ٣٣٥/ ٩٤٦م)** : أخبار الراضي بالله والمتقي لله ، نشر ج هيورث مطبعة الصاوي ، القاهرة ، ١٩٣٥م .
- **ضيف (شوقي)** : تاريخ الأدب العربي (عدة أجزاء) ، ج ٥ ، عصر الدول والإمارات ، نشر دار المعارف ، مصر ، ١٩٨٠م .
- **الطبري ، (أبو جعفر محمد بن جرير ت ٣١٠/ ٩٣٢م)** : تاريخ الأمم والملوك (عدة أجزاء) ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، بيروت ، ١٩٦٧م .
- **ابن الطقطقي (أبو بكر أحمد بن محمد)** : الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، بيروت ، ١٩٦٠م .
- **الطوسي (أبو نصر السراج ت ٣٨٧/ ٩٩٧)** : اللمع ، تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور ، طبع دار الكتب الحديثة ، القاهرة، ١٣٨٠ / ١٩٦٠م .
- **ابن طيفور ، (أبو الفضل أحمد بن طاهر ت ٢٨٠ / ٩٨٢م)** : كتاب بغداد، مراجعة السيدعزت العطار الحسيني ، القاهرة ، ١٩٤٩م .
- **عبد الجبار (القاضي ت ٤١٥/ ١٠٢٤م)** : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد ، تونس ، ١٩٧٤م .

- **عبد الرزاق (أحمد)** : الحضارة الإسلامية في العصور الوسطي ، نشر دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٩٠م.
- **عبد الرزاق (علي)** : الإسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، ١٩٦٩م.
- **عبد الرزاق (مصطفى)** : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمةوالنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦م.
- **عبد الرحمن (بلر)** : رسوم الغزنويين ونظمهم الاجتماعية ، نشر مكتبة الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٨٧م.
- **ابن العبري (أبو الفرج غريغوريوس ت ٦٨٥٤ / ١٢٨٥)** : تاريخ مختصر الدول ، بيروت , ١٩٨٠
- **عبد المنعم (حمدي)** : ديوان المظالم ، بيروت ، ١٩٨٣م .
- **أبو عبيد القاسم بن سلام ت ٢٢٤ / ٨٣٨)** : الأموال ، تحقيق وتعليق محمد خليل هراس ، نشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨١م .
- **العتبي (أبو نصر محمد بن عبد الجبار) ت ٤٣١ / ١٠٣٩م)** : تاريخ يميني (جزءان) ، القاهرة ، ١٢٨٦هـ، وطبعة لاهور ١٣٠٠ / ١٨٨٢م.
- **ابن عذارى (أبو عبدالله محمدت نهاية القرن السابع / الثالث عشر)** : البيان المعرب في أخبار المغرب (عدة أجزاء) ، بيروت، ١٩٥٠م .
- **العراقي (محمد عاطف)** : مذاهب فلاسفة المشرق ، الطبعة الخامسة، دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٦م.
- **عريب (ابن سعيد القرطبي ت ٣٦٦هـ/ ٩٧٦م)** : صلة تاريخ الطبـري ، مطبعة بريل ، ليدن ، ١٨٩٧م.
- **عويس (عبد الحليم)** : تفسير التاريخ في الحضارة الإسلامية قبل ابن

خلدون، مجلة كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة الإمام بن سعود الإسلامية، العدد الثامن ، الرياض ، ١٤٠٤ / ١٩٨٥م.

- الغزالي (أبو حامد محمد ت ٥٠٥ / ١١١١م) : المستصفى ، القاهرة، ١٣٢٢هـ.
- أبو فارس (محمد عبد القادر) : النظام السياسي في الإسلام ، مكتبة الرسالة الحديثة ، الأردن ، ١٩٨٠م.
- فامبري (أرمنيوس) : تاريخ بخارى ، ترجمة أحمد محمود الساداتي ، مراجعة يحيى الخشاب ، بست ، ١٨٧٢م.
- فتحي أبو سيف :

  أ- المشرق الإسلامي بين التبعية والاستقلال ، القاهرة ، ١٩٧٨م.

  ب- خراسان ، تاريخها السياسي ، القاهرة ، ١٩٨٨م.

- ج- المصاهرات السياسية ، القاهرة ، ١٩٨٦م.

أبو الفتوح (عبد المجيد) : التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي ، الطبعة الأولى ، عالم المعرفة ، جدة ، /١٤٠٣

- ١٩٨٣م.

أبو الفدا (عماد الدين ت ٧٣٢ / ١٣٣١م) : المختصر في أخبار البشر (٤

- أجزاء) ، الطبعة الأولى ، مصر .

ابن الفقيه (أبو بكر أحمد بن محمد ت ٢٩٠ / ٩٠٣م) : مختصر كتاب

- البلدان ، الطبعة الأوروبية ، ليدن .

فوقية حسين ، الجويني ، إمام الحرمين : سلسلة أعلام العرب ، القاهرة

- ١٩٦٤م.

فيصل بدير عون : الفلسفة الإسلامية في المشرق ، نشر مكتبة الحرية الحديثة ،

- القاهرة ، ١٩٨٢م.

القـاسـمي (ظـافـر) : نظام الحكم في الشـريعـة والتـاريخ الإسـلامي ، دار النفائس، بيروت ، ١٤٠٥ / ١٩٨٥م.

- **قدامة (ابن جعفر أبي الفرج ت ٣٢٠/ ٩٣٢)** : نبذ من كتاب الخراج وصنعة الكتابة ، نشر مكتبة المثنى ، بغداد ، بدون تاريخ .
- **القرطبي (أبو عبيد محمد بن أحمد ت ٧٦١/ ١٣٥٩م)** : تفسير القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ، مطبعة دار الكتب ، مصر .
- **القزويني (زكريا بن محمد بن محمود ت ٦٢٨/ ١٢٨٣م)** : أثار البـلاد وأخبار العباد ، بيروت ، ١٣٨٠ / ١٩٦٠م.
- **القشيري (عبد الكريم بن هوازن ت ٤٦٥/ ١٠٧٣)** : الرسالة القشيرية في عالم التصوف ، طبع مكتبة محمد علي صبيح ، القاهرة .
- **القلقشندي (أحمد بن عبد الله ت ٨٢١/ ١٤١٨)** : مآثر الأنافة في عـالم الخلافـة (ثلاثة أجزاء) ، تحقيق عبـد السـتـار فـراج، نشـر عـالم الكتب ، بيروت، ١٩٨٠م.
- **قنديل (أمين مـوسى)** : ابن سينا ، مؤلفاته وشروحها ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٣٧٠ / ١٩٥٠م .
- **الكبيسي (حمدان عبد المجيد)** : عصر الخليفة المقتدر بالله ، ساعدت جامعة بغداد على نشره ، النجف ، ١٣٩٤ / ١٩٧٤م.
- **ابن كـثـيـر (أبو الفـدا الحـافظ ت ٧٧٤/ ١٣٧٢)** : البـداية والنهـاية (عـدة أجزاء)، دقق أصوله وحققه أحمد أبو ملحم وعلي نجيب وأخرين ، طبع دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٥م.

- **كريمر (فون)** : الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية، القاهرة، ١٩٤٧م.
- **الكندي (محمد بن يوسف ت ٣٥٠/ ٩٦١م)** : ولاة مصر ، نشر دار صادر.
- **لسترنج (كي)** : بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة بشير فرنسيس وكوركيس عواد ، طبع مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٥م.
- **ماجد عبد المنعم** :

أ- تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى ، نشر مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٨٦م.

ب- نظم الفاطميين ورسومهم في مصر ، نشر الأنجلو المصرية، ١٩٧٣م.

ج- أضواء على البرامكة.

- **الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد ت ٤٥٠/ ١٠٥٨)** :

أ- الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، وبهامشه اقباس الأنام، طبع بغداد ١٤٠٩ / ١٩٨٩م.

ب- أدب الدنيا والدين ، طبع وزارة المعارف بالمطبعة الأميرية، الطبعة الثانية عشر ، القاهرة ، ١٩٢٠م.

ج- أدب الوزير المعروف بقوانين الوزارة وسياسية الملك ، تحقيق حسن الهادي، نشر مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٢٩م.

د- نصيحة الملوك : تحقيق محمد جاسم الحديثي ، بغداد ، ١٩٨٦م.

- **متز (آدم)** : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (جزءان)، ترجمة أبو ريده ، نشر دار الكتاب العربي، بيروت ، ١٣٨٧ / ١٩٦١م.

- مدكور (إبراهيم) : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، نشر دار أحياء الكتب العربية ، القاهرة، ١٩٧٤م.
- المرصفاوي (جمال صادق) : نظام القضاء في الإسلام ، من بحوث مؤتمر الفقه الإسلامي ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، طبع إدارية الثقافة والنشر بالجامعة، الرياض ، ١٤٠٤ / ١٩٨٤م.
- مرعى (حسن) : الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٤ / ١٩٨٤م.
- المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين ت ٣٤٦/ ٩٥٧) : مروج الذهب ومعاده الجوهر (أربعة أجزاء) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر دار الفكر ، بيروت ، ١٣٩٣ / ١٩٧٣م.
- مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية، دار الأندلس ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٦٥م.
- ابن مفتاح (عبد الله بن أبي القاسم ت ٨٧٧ / ١٤٧٢م) : شرح الأزهار المنتزع من الغيث المدرار ، طبع مصر .
- النبراوي (فتحية) : تاريخ النظم والحضارة الإسلامية، طبع دار المعارف، مصر ، ١٩٨١م.
- النبهان (محمد فاروق) : نظام الحكم في الإسلام ، طبع جامعة الكويت ، الكويت ، ١٩٧٤م.
- النجرامي (محمد يوسف) : العلاقة السياسية والثقافية بين الهند والخلافة العباسية ، نشر دار الفكر ، بيروت، ١٣٩٩ / ١٩٧٩م.

- **ابن النديم (أبو الفرج محمد بن اسحق ت ٣٨٥/ ٩٩٥)** : الفهرست ، نشر دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٣٩٨ / ١٩٧٨م.
- **نظام الملك (أبو علي الحسن بن علي الطوسي ت ٤٨٥ / ١٠٩٢)** : سياست نامة ، ترجمة وتعليق السيد محمد العزاوي ، القاهرة، ١٩٧٥م.
- **النمر (عبد المنعم)** : تاريخ الإسلام في الهند، القاهرة ، ١٩٥٩م.
- **النوبختي (أبو محمد الحسن بن موسى ت ٣١٠/ ٩٢٢)** : فرق الشيعة ، نشر المطبعة الحيدرية ، النجف ، ١٩٥٩م.
- **ابن هشام (أبو محمد عبد الملك الجعافري الحسيري البصري)** : سيرة النبي ﷺ، مراجعة وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت .
- **ابن الهمام (كمال الدين الحنفي ت ٨٦١/ ١٤٥٥م)** : فتح القدير (عدة أجزاء) ، طبع مصر .
- **الهمداني (رشيد الدين فضل الله ت ١٨ذ/ ٣١٨)** : جامع التواريخ المجلد الثاني (الايلخانيون) ، ترجمة عن الفارسية فؤاد الصياد وزميلاه، القاهرة، ١٩٦٠م.
- **الهمداني (محمد بن عبد الملك ت ٥٢١ / ١١٢٧م)** : تكملة تاريخ الطبري، حققه ووضع فهارسه البرت يوسف كنعان ، طبع المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦١م.
- **وكيع (محمد بن خلف بن حيان ت ٣٠٦/ ٩١٨)** : أخبار القضاة (عدة أجزاء) ، طبع عالم الكتب ، بيروت ، بدون تاريخ .
- **اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب المعروف بابن واضح ت ٢٨٤ / ٨٩٧)** : تاريخ اليعقوبي (جزءان) نشر دار بيروت للطباعة والنشر ،بيروت،
- ١٩٨٠م.

- **ياقوت (شهاب الدين بن عبد الله الحموي ت ٦٢٦ / ١٢٢٨م)** : معجم البلدان ، (عدة أجزاء) ، بيروت ، ١٩٨٤م .
- **أبو يعلى (محمد بن الحسين الفراء ت ٤٥٨ / ١٠٦٥)** : الأحكام السلطانية ، تحقيق وتعليق محمد حامد الفقي ، الطبعة الثانية ، مصر ، ١٣٨٦ / ١٩٦٦م .
- **اليوزبكي (توفيق)** : تاريخ أهل الذمة في العراق ، طبع بغداد .

أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم ت ١٨٢ / ٧٩٨م) :

أ- الخراج ، القاهرة ١٣٤٦هـ.

ب- كتاب الآثار ، تحقيق أبو الوفا الأفغاني ، القاهرة، ١٣٥٥هـ.

ج- كتاب الرد على سير الأوزاعي ، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، القاهرة، ١٣٥٧هـ.

ثانياً : المصادر والمراجع الفارسية :

- **اسفازاري (معين الدين زمجي ٩ / ١٥)** : روضات الجنات في أوصاف مدينة هرات . با تصحيح وحواشي ، وتعليقات محمد كاظم إمام ، طهران، ١٣٣٨ش .
- **ابن بابه (أبو العباس أحمد بن علي ت النصف الأول من القرن السادس / الثاني عشر الميلادي)** : رأس مال النديم ، مخطوطة بمكتبة جامعة طهران (فيلمها ف ١٧٥ نور عثماني ش ٣٢٩٦) .
- **برويز (عباس)** : تاريخ ديالمه وغزنويان ، طهران ، ١٣٣٦م .
- **النباكتي (فخر الدين أبو سليمان داود بن تاج الدين ت ٧٣٠ / ١٣٢٩)** : تاريخ البناكتي يا روضة أولى الألباب في معرفة التواريخ والأنساب ،

كوشش جعفر شعار، انتشارات انجمن آثار ملي ، طهران ، ١٣٤٨ .

- **بهادر خان (محمد ق ٩ / ١٥)** : تاريخ محمدي ، مخطوطة بالمتحف البريطاني British Museum ، تحت رقم (Or 131) .
- **التتوي (أحمد بن نصر الله ت ٩٩٦ / ١٥٨٧)** : تاريخ الفي ، مخطوطة بمكتبة المتحف البريطاني ، تحت رقم (Add 16, 681) .
- **الثابتي (سيد علي مؤيد)** : تاريخ نيشابور ، سلسلة انتشارات انجمن آثار ملي، إيران ، ٢٥٣٥ ، شاهنشاهي .
- **الجوزجاني (منهاج سراج ت ٦٥٨ / ١٢٥٩)** : طبقات ناصري، جلد أول ، به تصحيح ومقابلة وتحشية وتعليقات عبد الحي حبيبي ، طهران .
- **حبيبي (عبد الحي)** : تاريخ مختصر أفغانستان أز زمان قديم تا خروج جنكيز وحدود ، ٦٠٠هـ ، كابل ، ١٩٤٦م .
- **حمد الله مستوفى (ابن أبي بكر بن أحمد القزويني ت ٧٥٠ / ١٣٤٩م)** : تاريخ كزبده بسعى واهتمام براون ، لندن ، ١٣٢٨ / ١٩١٠م .
- **الحسيني القزويني (يحيى بن عبد اللطيف ق ١٠ / ١٦م)** : لب التواريخ ، از نشريات مؤسسة خاور بهمن ، إيران ، ١٣١٤ .

الحسيني (ناصر الدين شاه) : تمدن وفرهنكك إيران أز آغاز تا دورة بهلوي ،
- طهران ، ١٣٥٤ .

خواندمير (غياث الدين بن همام الدين ق ١٠ / ١٦م) : حبيب السير ، جلد دوم ، از انتشارات كتا بخانه خيام ، طهران ، ١٣٣٣ شمس .
- **غبار (م .)** : تاريخ أفغانستان ، كابل ، ١٣٣٦ .
- **ابن فندق (أبو الحسن علي بن زيد ت ٥٦٥ / ١١٧٠م)** : تاريخ بيهق ، با

تصحيحات وتعليقات أحمد بهمنيار ومقدمة ميرزا محمد عبد الوهاب القزويني ، جاب دوم ، طهران ، ١٣٤٨ / ١٩٢٩م .

- **القمي (حسن بن محمد ق ٤ / ١٠م)** : تاريخ قم ، ترجمة علي بن حسن ابن عبد الملك درسال ٨٠٥ / ١٤٠٢ ، بتصحيح وتحشية سيد جلال الدين المهراني ، طهران ، ١٣١٣ .
- **قويم علي** : قابوس وشمكير ، ارمغان ، شماره يكم فروردين ماه ، ١٣٣٦ .

الكرماني (أفضل الدين أبو حامد أحمد ق ٦ / ١٢) : تاريخ أفضل يا بدائع الأزمان في وقائع كرمان ، فر آورده مهدي بياني ، طهران ، ١٣٢٦ / ١٩٤٧م .

- **الكرديزي (أبو سعيد عبد الحي ت حدود ٤٤٠ / ١٠٤٨)** : زين الأخبار يسعى واهتمام وتصحيح محمد ناظم ، برلين ، ١٣٤٧ / ١٩٢٨ .
- **مباركشاه (فخر مدبر محمد بن منصور ق ٧ / ١٣)** : أندر أحوال هند ، بسعي وتصحيح أدورد دنيسون روس ، لندن ، ١٩٢٧م .
- **ممتحن (حسينعلي)** : نهضت شعوبية ، طهران ، ١٣٥٤ .
- **مؤلف مجهول** : تاريخ سيستان ، تصحيح ملك الشعراء بهار بهمت محمد رمضاني جاب دوم ، إيران ، ١٣٥٢ .

ثالثاً : المراجع الأوروبية :

- **Arberry (A.T)** : Farabi,s canons of poetry ., Rivistadegli studi oriental ROMA, 1973 .
- **Arnold (T.)** : The Caliphate , OXFORD, 1924.
- **BENJAMIN (S.J.W)** : Persians, London , 1888.
- **Bathman (E.W)** : Bridge to Islam , London, 1935.
- **Bosworth (C.E.)** :
  1- Barbarian in cursions the coming of the Turks into the Islamic World , ISLAMIC CIVILISATION , OXFORD , 1973.
  2- The titulature of the early Ghasnavids , ORIENS, LEIDEN, 1962.
  3- Military organisation under the Bayids of Persia and Iraq, ORIENS, LEIDEN, 1965 .
- **Bowen (H.)** : The Last Buwayhids, JOURNAL OF THE ROYAL ASLATIC SOCIETY , 1929.
- **Eric (S.)** : Muhammad's people CAMBRIDGE, 1955.
- **Fried Mamm (Y.)** : The beginings of Islamic Learning in SIND , BULLETIN OF THE SOAS, LONDON, 1974.
- **Gafruf** : The rise and Fall of Samanids, STUDIES IN ISLAM, NEW DELHI, 1968.

  Gibb (H. A. R.) : mohammedanism, OXFORD, 1918.
- **Grunbaum (G.E.V.)** : Unity and variety in muslim civilisation, U.S.A.1955.
- **Holt (P.M.)** : Lamboton (A.S.) Lewis (B.) : The Cambridge hostory of Islam (2 Vols), I Cambridge, 1970.

- **Husain Khan (Y.)** : Islamic Poilty, STUDIES IN ISLAM, 1970, OF THE SOAS, 1976 .
- **KOHLBERG (E.)** : From Imamiyya to Ithane ashariyya, BULLETIN.
- **Lane Poole (S.)** : Medieval India unoer, mohammadean rule, London, 1925 .
- **Macdonald (D.R.)** : Development of mustim theology , Jurisprudence and Canstitutional theory , NEW YORK, 1903.
- **Malcolm (J)** : G.C.B., K.L.S. : History of Persia (2 Vols) Vol. 1 LONDON , 1829 .
- **Minorsky (V.)** : The Khazars and the Turks, BULLITIN OF THE SOAS, 1937 - 1939.
- **Muir (W.) , K., L., D.** : The Caliphate, its rise decline and Fall, OXFORD, 1892.
- **Nazim (K.A.)** : Role of Islam in the history of Asia , Studies in Islam , New Delhi, 1967.
- **Rosenthal (E.L.I.)** : Political Thought in medieval Islam, Cambridge, 1968.
- **Sankari (F.A.)** : Plato and al Farabi, a Comparison of some aspects of their plotic philosophy , Studies in Islam, New Delhi, 1970.
- **Stern (S.M.)** : The earty Ismaili missionaries in north west persia and in Khurasan and Trans Oxania, Bullitin of The Soas, 1960.
- **Tritton (A.S.)** : Islam Belief and Practices , London, 1954.

Watt (W.M.) : The Majesty that was Islam , London, 1974.